

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah

Badai' 02 al-Fawa'id

بدائع الفوائد

Penerjemah:
Muhamad Abid Hadlari

QantaraLit Seri Ke-442
Bada'i al-Fawa'id 02

بدائع الفوائد

Penulis: Ibnu Qayyim al-Jauziyyah
Penerjemah: Muhamad Abid Hadlari, S.Ag.,Lc.

 **Akses Terjemahan Lain:**

[WhatsApp Channel](#) | [Google Drive](#) | [Telegram](#)

[Katalog Daftar E-Book](#) | [Blog Pribadi](#) | [EBS Book](#)



Selesai diterjemahkan:

05 Syawal 1447 H – 25 Maret 2026

 Karanganyar, Jawa Tengah, Indonesia

Peringatan :

Terjemahan ini didasarkan pada teks yang memiliki tingkat kompleksitas bahasa berbeda-beda. Karena itu, beberapa kalimat dengan nuansa sastra yang tinggi mungkin belum sepenuhnya terwakili dalam terjemahan bahasa Indonesia.

✦ **Wakaf untuk Kaum Muslimin** ✦

(bebas sebar, cetak & gandakan, non-komersial)



SPESIFIKASI NASKAH:

- **Ukuran Buku** : (B5 / 18,2 × 25,7 cm)

PENGATURAN TEKS:

- **Font Teks** : (Roboto)
- **Ukuran Font** : (14 pt)
- **Spasi Baris** : (1,15)
- **Perataan Teks** : Rata kiri-kanan (Justify)
- **Indent Paragraf** : 1,27 cm

PENGATURAN HALAMAN:

- **Margin Atas** : 2,54 cm
- **Margin Bawah** : 2,54 cm
- **Margin Kanan** : 1,9 cm
- **Margin Kiri** : 1,9 cm

LAYOUT:

- **Desain Sampul** : Canva
- **Desain Isi** : Microsoft 365

Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.

Faedah yang Indah

Kata **"ain"** (عين) dimaksudkan untuk menunjukkan hakikat sesuatu yang dapat ditangkap melalui penglihatan langsung, atau sesuatu yang kedudukannya setara dengan penglihatan langsung. Kata ini tidak digunakan sesuai dengan asal penggunaannya dalam bahasa, karena pada dasarnya kata tersebut merupakan bentuk masdar (kata dasar) dan sifat bagi sesuatu yang memilikinya. Kemudian kata itu digunakan untuk mengungkapkan hakikat sesuatu, sebagaimana kata "shaid" (buruan) digunakan untuk mengungkapkan binatang liar, padahal kata "shaid" pada asal penggunaannya adalah masdar dari kata "shadayashid" (berburu).

Dari sinilah, dalam syariat tidak digunakan ungkapan kata tersebut untuk menyebut Zat Allah Subhanahu wa Ta'ala, karena Zat-Nya tidak dapat ditangkap oleh penglihatan langsung kita di dunia ini. Adapun ungkapan "pusat kiblat," "emas murni," dan "pusat timbangan," semuanya kembali kepada makna ini.

Sedangkan "mata air yang mengalir" diumpamakan dengan mata manusia karena keduanya memiliki banyak kesamaan sifat. Adapun mata manusia dinamai demikian karena kata ini pada asalnya adalah sifat dan masdar. Kata **"ain"** pada dasarnya adalah masdar seperti halnya kata "dain" (utang), "zain" (hiasan), "bain" (perpisahan), dan "ain" (tempat). Perhatikanlah bagaimana mereka berkata: "rajulun 'uyyunun" (orang yang bermata indah), "ayyana" (ia

melihat dengan mata), "antuhu" (aku mengenainya dengan pandangan mata jahat), dan "ayantuhu" (aku melihatnya dengan mataku). Mereka membedakan antara dua makna ini.

Seolah-olah kata "ayantuhu" yang berarti melihat lebih tepat daripada "antuhu" karena maknanya seperti musyafahah (bertatap muka) dan saling berhadapan. Adapun "antuhu" berarti engkau sendirian mengenainya dengan pandangan mata jahat tanpa ia sadari.

Di antara yang menunjukkan bahwa kata ini pada asalnya adalah masdar adalah firman Allah Ta'ala: **"aina al-yaqin"** (kesaksian yang nyata) sebagaimana Dia berfirman: **"ilma al-yaqin"** (ilmu yang meyakinkan) dan **"haqqa al-yaqin"** (kebenaran yang meyakinkan). Maka kata "ilm" dan "haqq" adalah dua masdar yang disandarkan kepada kata "yaqin," demikian pula halnya dengan kata "ain."

Demikian yang dikatakan oleh al-Suhaili rahimahullah Ta'ala, namun perlu dikritisi. Sebab, penyandaran "ain" kepada "yaqin" termasuk dalam bab ungkapan "nafs al-syai'" (hakikat sesuatu) dan "dzatuhu" (dirinya sendiri). Maka "ain al-yaqin" berarti hakikat keyakinan itu sendiri. Sedangkan kata "ain" yang berarti anggota tubuh dinamai demikian karena ia adalah alat dan tempat bagi sifat tersebut. Ini termasuk dalam bab penamaan pelaku dengan nama masdar-nya.

Adapun "ain" yang berarti hakikat dan diri sesuatu, termasuk dalam bab penamaan objek dengan masdar-nya, seperti kata "shaid" (buruan).

Penyandaran Kata "Ain" kepada Allah

Al-Suhaili berkata: "Jika engkau telah memahami hal ini, ketahuilah bahwa kata 'ain disandarkan kepada Allah Ta'ala seperti dalam firman-Nya: **'Dan agar engkau diasuh di bawah pengawasan-Ku'** (Thaha: 39) – ini adalah makna hakiki, bukan kiasan sebagaimana yang disangka oleh kebanyakan orang. Sebab kata ini adalah sifat yang bermakna melihat dan memahami. Yang bersifat kiasan justru adalah penamaan anggota tubuh dengan kata tersebut.

Segala sesuatu yang mengesankan kekufuran dan penyerupaan (tasybih), tidak boleh disandarkan kepada Allah Ta'ala, baik secara hakiki maupun kiasan. Perhatikanlah bagaimana orang-orang Kristen Romawi menjadi kafir ketika mereka mengatakan bahwa Isa lahir secara kiasan, bukan secara hakiki – mereka pun kafir tanpa mereka sadari.

Perhatikan pula bagaimana Allah Subhanahu tidak menyandarkan kepada diri-Nya sesuatu yang semakna dengan mata manusia seperti 'maqalah' (bola mata) dan 'hadaqah' (manik mata), baik secara hakiki maupun kiasan. Bahkan kata 'ibshar' pun tidak digunakan, karena kata tersebut tidak memberikan makna melihat dan menatap secara murni, melainkan mengandung makna tambahan berupa menatap tajam dan memperhatikan secara seksama."

Aku (Ibnu Qayyim) berkata: Seolah-olah beliau rahimahullah lupa tentang sifat Allah sebagai "Al-Sami' Al-Bashir" (Maha Mendengar lagi Maha Melihat), dan lupa pula tentang sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dalam hadits yang sahih: *"Andaikan Dia menyingkap hijab-Nya, niscaya keagungan wajah-Nya akan*

membakar semua makhluk yang terjangkau oleh pandangan-Nya."
Diriwayatkan oleh Muslim, Ibnu Majah, dan Ahmad.

Adapun keharusan makna menatap tajam dan memperhatikan yang ia sebutkan, itu seperti keharusan yang dibuat oleh kaum Mu'tazilah dalam hal serupa mengenai ru'yah (melihat). Ini dipindahkan dari sana kata per kata.

Jawabannya dari beberapa sisi:

Pertama: Apa yang engkau maksud dengan "menatap tajam" dan "memperhatikan" — apakah itu bermakna melihat dan mengetahui, ataukah makna tambahan yang tidak mustahil disifatkan kepada Tuhan, ataukah makna tambahan yang mustahil disifatkan kepada-Nya? Jika yang engkau maksud adalah dua yang pertama, maka kami menolak gugurnya konsekuensi tersebut. Jika yang engkau maksud adalah yang ketiga, maka kami menolak adanya hubungan keharusan tersebut, dan tidak ada jalan untuk menetakannya sama sekali.

Kedua: Makna menatap tajam dan memperhatikan itu hanya mengikat sifat tersebut ketika disandarkan kepada makhluk, bukan ketika disandarkan kepada Allah Ta'ala. Ini seperti kekhususan sifat-sifat makhluk yang dijadikan oleh kaum Jahmiyah sebagai pintu masuk untuk menafikan sifat-sifat Allah. Inilah kebodohan dan kekaburan mereka. Kekhususan sifat-sifat makhluk tidak mengikat sifat tersebut ketika disandarkan kepada Allah Ta'ala, sebagaimana kekhususan keberadaan dan zat mereka juga tidak mengikat. Inilah prinsip yang membedakan Ahlus Sunnah dari dua golongan sesat: kaum Musyabbihah dan kaum Mu'aththilah. Maka hendaklah engkau pegang teguh prinsip ini.

Ketiga: Ucapannya bahwa kata "ibshar" tidak memberikan makna melihat secara murni adalah perkataan yang tidak berdasar dan tidak dapat diverifikasi. Sebab, telah ditetapkan secara akal dan naql bahwa Allah Ta'ala memiliki sifat melihat yang tetap sebagaimana sifat mendengar. Jika kata "ibshar" tidak memberikan makna melihat secara murni, maka demikian pula kata "sami" tidak memberikan makna mendengar secara murni. Jika kata "sami" memberikan makna menangkap hal-hal yang didengar secara murni, maka demikian pula kata "bashar." Membedakan keduanya adalah pemaksaan semata.

Kemudian kita kembali kepada perkataannya. Ia berkata: "Demikian pula tidak disandarkan kepada-Nya Subhanahu wa Ta'ala dari alat-alat indera seperti 'telinga' dan semacamnya, karena kata itu pada asal penggunaannya hanyalah ungkapan untuk anggota badan, bukan untuk sifat yang menjadi tempatnya. Sehingga kata itu tidak dipindahkan kepada sifat — yakni pendengaran — baik secara kiasan maupun hakiki, kecuali beberapa hal yang datang dalam bentuk perumpamaan yang dapat diketahui dengan sedikit perenungan bahwa itu adalah perumpamaan, seperti: 'Hajar Aswad adalah tangan kanan Allah di bumi' — ini hadits lemah dan mungkar — dan: *'Tidak ada satu hati pun melainkan ia berada di antara dua jari dari jari-jari Ar-Rahman'* — ini hadits sahih — yang maknanya dipahami oleh orang Arab sejak pertama kali mendengarnya."

Ia berkata: "Adapun kata 'tangan' (yad), maka menurut pendapatku pada asal penggunaannya ia seperti masdar, yakni ungkapan tentang sifat bagi yang memilikinya." Ia berkata:

Aku memberi kemurahan kepada putra Khadkhadh bin 'Amr, di lembah bawah Dzul Haddah, dengan kemurahan tangan seorang dermawan.

"Maka kata 'yadaytu' adalah kata kerja yang diambil dari masdar, dan masdar adalah sifat bagi yang memilikinya. Oleh karena itu Allah Subhanahu memuji hamba-Nya dengan menyebut 'tangan-tangan' yang disertai dengan 'penglihatan-penglihatan' dalam firman-Nya: **'Ulil aidi wal abshar'** (yang memiliki kekuatan dan penglihatan) (Shad: 45), dan tidak memuji mereka dengan anggota-anggota badan, karena pujian tidak berkaitan kecuali dengan sifat-sifat, bukan dengan unsur-unsur fisik."

Aku berkata: Yang dimaksud dengan "tangan-tangan" dan "penglihatan-penglihatan" di sini adalah kekuatan dalam menjalankan perintah Allah Ta'ala dan pemahaman tentang agama-Nya. Artinya mereka adalah orang-orang yang memiliki kekuatan dalam urusan-Nya dan ketajaman pandangan dalam agama-Nya. Maka ini bukan dari "yadaytu ilaihi yadan" (aku memberi kemurahan kepadanya). Renungkanlah hal ini.

Mazhab Al-Asy'ari

Ia berkata: "Jika hal ini telah terbukti, maka benarlah pendapat Abu al-Hasan al-Asy'ari radhiyallahu 'anhu: bahwa kata 'tangan' dalam sabda beliau shallallahu 'alaihi wa sallam yang sanadnya hasan: 'Sesungguhnya Allah menciptakan Adam dengan tangan-Nya,' dan firman Allah Ta'ala: **'Terhadap apa yang Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku'** (Shad: 75) – adalah sifat yang ditetapkan oleh syariat. Beliau tidak mengatakan bahwa kata itu bermakna 'kekuasaan' sebagaimana yang dikatakan oleh para

pengikutnya belakangan, tidak pula bermakna 'nikmat-nikmat,' dan tidak memutuskan salah satu dari takwil-takwil tersebut. Ini sebagai kehati-hatian dari menentang pendapat ulama salaf. Namun beliau memutuskan bahwa ia adalah sifat, sebagai kehati-hatian dari mazhab kaum Musyabbihah."

Pemahaman Sifat-Sifat Menurut Orang Arab

Jika dikatakan: Bagaimana mereka diajak bicara dengan sesuatu yang tidak mereka pahami dan tidak mereka gunakan?

Kami menjawab: Tidak demikian keadaannya. Bahkan maknanya sudah dipahami oleh kaum yang kepadanya Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa mereka. Oleh karena itu tidak ada seorang pun dari kalangan kaum mukmin yang pernah bertanya tentang maknanya, tidak ada yang khawatir akan tersangka menyerupakan Allah dengan makhluk, dan tidak perlu ada penjelasan maupun peringatan.

Demikian pula orang-orang kafir, jika menurut mereka kata itu hanya bisa dipahami dalam konteks anggota badan, niscaya mereka akan berpegang padanya untuk mengklaim adanya kontradiksi dan berhujjah kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam. Niscaya mereka akan berkata: "Engkau mengklaim bahwa Allah tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya, kemudian engkau mengabarkan bahwa Dia memiliki tangan seperti tangan kita dan mata seperti mata kita."

Karena hal itu tidak pernah dinukil dari seorang mukmin maupun kafir, maka diketahuilah bahwa perkara tersebut bagi mereka sudah jelas, tidak samar. Bahwa kata itu adalah sifat, dan

anggota badan itu dinamai dengannya secara kiasan, lalu kiasan tersebut terus berlanjut hingga makna aslinya terlupakan. Betapa banyak ungkapan kiasan yang sering digunakan hingga asal katanya terlupakan dan makna aslinya ditinggalkan.

Yang tampak jelas tentang makna sifat ini adalah bahwa ia dekat dengan makna "kekuasaan," namun lebih khusus darinya. Kekuasaan lebih umum, seperti hubungan "cinta" dengan "kehendak" dan "keinginan." Segala sesuatu yang dicintai Allah pasti Dia kehendaki, namun tidak segala sesuatu yang Dia kehendaki pasti Dia cintai. Demikian pula segala sesuatu yang terjadi, terjadi melalui kekuasaan, namun tidak segala sesuatu yang terjadi melalui kekuasaan terjadi melalui "tangan." Maka "tangan" lebih khusus dari makna "kekuasaan," dan oleh karena itu terkandung di dalamnya pengistimewaan bagi Adam.

Aku berkata: Adapun perkataannya bahwa tidak segala sesuatu yang Dia kehendaki pasti Dia cintai, maka ini benar. Inilah salah satu dari dua pendapat al-Asy'ari dan pendapat para peneliti dari kalangan pengikutnya. Inilah yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an, Sunnah, dan akal, sebagaimana telah ditetapkan di tempatnya.

Adapun perkataannya bahwa segala sesuatu yang dicintai Allah pasti Dia kehendaki, jika yang dimaksud adalah bahwa Dia menghendakinya dengan makna meridhainya dan menghendakinya secara syariat, maka itu benar. Namun jika yang dimaksud adalah bahwa Dia menghendakinya secara takdir, maka itu tidak mesti. Sebab Allah Subhanahu mencintai ketaatan seluruh hamba-Nya namun tidak menghendakinya secara takdir, dan Dia mencintai taubat setiap orang yang bermaksiat namun tidak menghendaki semua itu secara takdir. Sebab andaikan Dia menghendakinya secara takdir, niscaya semuanya akan terjadi.

Maka cinta dan kehendak tidaklah selalu bergandengan: Dia menghendaki terjadinya sesuatu yang tidak Dia cintai, dan Dia mencintai serta meridhai hal-hal yang tidak Dia kehendaki terjadi – seandainya Dia menghendakinya, niscaya terjadi. Hal ini telah ditetapkan di tempat lain.

Perbedaan Penggunaan Kata Depan "Ala" dan "Ba"

Ia berkata: "Di antara faedah masalah ini adalah pertanyaan: mengapa ayat pertama menggunakan kata depan 'ala, sedangkan ayat kedua menggunakan ba'?"

Jawaban: Kita perlu bertanya tentang makna yang karenanya Allah Ta'ala berfirman: **"Agar engkau diasuh di bawah pengawasan-Ku"** (Thaha: 39) dengan menggunakan kata depan 'ala, sedangkan Dia berfirman: **"yang berlayar di bawah pantauan Kami"** (Al-Qamar: 14) dan **"Buatlah bahtera itu di bawah pengawasan Kami"** (Hud: 37) dengan menggunakan kata depan ba'.

Perbedaannya: Ayat pertama datang dalam konteks menampakkan sesuatu yang tersembunyi dan mengungkapkan sesuatu yang tertutupi. Sebab bayi-bayi pada masa itu diasuh dan dibesarkan secara sembunyi-sembunyi. Maka ketika Allah menghendaki agar Musa 'alaihissalam dibesarkan, diasuh, dan dididik dalam keadaan aman dan terang-terangan, bukan dalam ketakutan dan kerahasiaan, masuklah kata depan 'ala dalam ungkapan tersebut sebagai isyarat terhadap makna tersebut. Karena kata 'ala memberikan makna ketinggian dan keunggulan, sedangkan ketinggian adalah ketampakan dan pengungkapan. Seolah-olah Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: "Agar engkau

diasuh dalam keadaan aman, bukan dalam ketakutan." Disebutkan kata 'ain karena mengandung makna pemeliharaan dan penjagaan.

Adapun firman-Nya: **"yang berlayar di bawah pantauan Kami"** dan **"Buatlah bahtera itu di bawah pengawasan Kami"**, yang dimaksud hanyalah pemeliharaan dan penjagaan dari Kami, bukan mengungkapkan sesuatu setelah tersembunyi. Maka tidak diperlukan makna 'ala sebagaimana dalam ayat sebelumnya.

Demikianlah perkataannya. Namun beliau rahimahullah Ta'ala tidak menyinggung alasan penggunaan kata tunggal di sana dan kata jamak di sini, padahal itulah makna ayat yang paling halus.

Perbedaan antara keduanya tampak dari keistimewaan yang diberikan khusus kepada Musa 'alaihissalam dalam firman-Nya: **"Dan Aku telah menciptakanmu untuk diri-Ku"** (Thaha: 41). Keistimewaan ini menuntut adanya keistimewaan lain dalam firman-Nya: **"Agar engkau diasuh di bawah pengawasan-Ku."** Sebab penyandaran ini adalah penyandaran kekhususan. Adapun firman-Nya tentang bahtera yang berlayar di bawah pengawasan Kami dan tentang pembangunan bahtera di bawah pengawasan Kami, tidak mengandung keistimewaan seperti keistimewaan pembinaan Musa di bawah pengawasan Allah Subhanahu dan pemilihan beliau untuk diri-Nya.

Sesuatu yang Allah Subhanahu sandarkan kepada diri-Nya dengan menggunakan kata ganti jamak, terkadang yang dimaksud adalah para malaikat-Nya, seperti firman-Nya: **"Maka apabila Kami telah selesai membacakannya, ikutilah bacaannya"** (Al-Qiyamah:

18), dan firman-Nya: **"Kami menceritakan kepadamu"** (Yusuf: 3), dan yang semacamnya. Renungkanlah.

Kata "Nafs" (Diri/Jiwa)

Ia berkata: "Adapun kata 'nafs,' maka pada asal penggunaannya ia hanyalah ungkapan tentang hakikat keberadaan tanpa makna tambahan. Dari kata yang sama juga digunakan kata 'nafasah' (kemuliaan) dan 'syai' al-nafis' (sesuatu yang berharga). Maka kata ini layak digunakan untuk mengungkapkan tentang Allah Subhanahu wa Ta'ala, berbeda dengan kata-kata kiasan yang telah disebutkan sebelumnya."

Kata "Dzat"

"Adapun kata 'dzat,' maka kebanyakan orang, khususnya para ahli kalam, terpesona oleh pendapat bahwa kata ini semakna dengan 'nafs' (diri) dan 'haqiqah' (hakikat). Mereka berkata: 'Dzat al-Bari adalah diri-Nya,' dan mereka menggunakannya untuk mengungkapkan keberadaan dan hakikat-Nya. Mereka berdalil atas penggunaan tersebut dengan sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dalam kisah Ibrahim 'alaihissalam — yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim — bahwa beliau berdusta tiga kali, semuanya 'fi dzatillah' (demi Allah), dan dengan ucapan Khubaib radhiyallahu 'anhu: 'Dan itu adalah fi dzatil ilah' (demi Allah).'

Namun kata ini, jika kita telusuri dalam bahasa dan syariat, tidaklah sebagaimana yang mereka kira. Andaikan demikian, niscaya boleh dikatakan: 'Bersamamu dzat Allah' dan 'Waspadalah terhadap dzat Allah,' sebagaimana Allah Ta'ala berfirman: **'Allah**

memperingatkan kamu terhadap diri-Nya' (Ali Imran: 28). Namun ungkapan seperti itu tidak pernah terdengar.

Kata ini tidak digunakan kecuali dengan huruf jar 'fi' (dalam), sedangkan huruf 'fi' berfaedah 'zharaf' (wadah/tempat), dan makna itu mustahil bagi Zat Allah Ta'ala. Jika engkau berkata: 'Aku berjihad fi-Ilah' (karena Allah) dan 'Aku mencintaimu fi-Ilah' (karena Allah), maka mustahil bahwa ungkapan ini digunakan sesuai makna harfiah yang ditunjukkan oleh huruf tersebut sebagai wadah. Yang dimaksud adalah dengan membuang mudaf (kata yang disandarkan), yakni: 'fi ridhaillah wa tha'atihi' (demi keridhaan dan ketaatan kepada Allah). Maka huruf 'fi' digunakan sesuai asalnya, seolah engkau berkata: 'Ini adalah sesuatu yang dicintai dalam amal-amal yang di dalamnya terdapat keridhaan Allah dan ketaatan kepada-Nya.' Adapun membiarkan kata itu sesuai zahirnya, maka itu mustahil.

Jika hal ini telah terbukti, maka ungkapan 'fi dzatillah' atau 'fi dzatil ilah' hanyalah bermakna 'dalam agama dan syariat yang merupakan dzat al-ilah.' Sehingga kata 'dzat' adalah sifat bagi agama (din). Memang demikianlah kata 'dzat' pada asal penggunaannya, yaitu sebagai sifat bagi kata benda feminin – perhatikanlah bahwa di dalamnya terdapat ta' ta'nits (tanda feminin).

Jika demikian keadaannya, maka kata ini telah menjadi ungkapan untuk sesuatu yang dimuliakan karena disandarkan kepada Allah Ta'ala, bukan untuk Zat-Nya Subhanahu sendiri. Inilah yang dipahami dari perkataan orang Arab. Perhatikanlah ucapan al-Nabighah al-Dzubyani:

Mereka dimuliakan oleh dzat al-ilah (agama Allah) dan ajaran agama mereka.

Dari sini telah jelas kesalahan orang yang menjadikan kata ini sebagai ungkapan untuk diri sesuatu yang kepadanya kata tersebut disandarkan. Inilah sebagian dari perkataan beliau yang memukau, sungguh indah apa yang beliau tuangkan di dalamnya."

Asal Kata "Dzat"

Asal kata ini adalah bentuk feminin dari kata "dzu" yang bermakna "pemilik," maka "dzat" berarti "pemilik" sesuatu. Oleh karena itu tidak dikatakan "dzat al-syai" kecuali untuk sesuatu yang memiliki sifat-sifat dan deskripsi yang disandarkan kepadanya. Seolah-olah dikatakan: "pemilik sifat-sifat dan deskripsi-deskripsi ini."

Oleh karena itu sekelompok ahli nahwu — di antaranya Ibnu Burhan dan yang lainnya — mengingkari ungkapan para ahli ushul fiqh: "al-dzat" (dengan alif-lam). Mereka berkata: "Alif-lam tidak bisa masuk di sini sebagaimana tidak bisa dikatakan 'al-dzaw' dalam kata 'dzu.'" Pengingkaran ini sah adanya.

Adapun pembelaan bagi mereka adalah bahwa kata "dzat" dalam istilah ahli kalam telah menjadi ungkapan untuk diri sesuatu, hakikatnya, dan 'ainnya (esensinya). Maka ketika mereka menggunakannya seperti penggunaan kata "nafs" dan "haqiqah," mereka mendefinisikannya dengan alif-lam dan menggunakannya secara bebas.

Dari sinilah al-Suhaili mengkritik mereka, karena penggunaan dan kebebasan seperti ini bersifat terminologis, bukan bahasa.

Sebab orang Arab hampir tidak pernah berkata: "Aku melihat sesuatu dengan 'ain-nya dan nafs-nya (dirinya sendiri)" dalam konteks sesuatu yang disandarkan dan berasal darinya.

Ini seperti kata "janb al-syai" (sisi sesuatu). Jika mereka berkata "hadzafi janb Allah" (ini demi Allah), yang mereka maksud hanyalah "dalam apa yang disandarkan kepada-Nya berupa jalan-Nya, keridhaan-Nya, dan ketaatan kepada-Nya" — tidak ada maksud lain sama sekali.

Maka ketika para ahli kalam bersepakat untuk menggunakan kata "dzat" bagi "nafs" (diri) dan "haqiqah" (hakikat), sebagian orang menyangka bahwa itulah yang dimaksud dari ungkapan "tiga kedustaan fi dzatillah" dan "itu fi dzat al-ilah," sehingga mereka keliru dan patut untuk dikritik.

Bahkan kata "dzat" di sini seperti kata "janb" dalam firman Allah Ta'ala: **"Alangkah besarnya penyesalanku atas kelalaianku terhadap (kewajiban) kepada Allah"** (Az-Zumar: 56). Perhatikanlah bahwa tidak layak dikatakan di sini: "Aku lalai terhadap nafs Allah dan haqiqat-Nya," namun layak dikatakan: "la lalai fi dzatillah," sebagaimana dikatakan: "la melakukan ini fi dzatillah," "la terbunuh fi dzatillah Ta'ala," dan "la bersabar fi dzatillah."

Renungkanlah hal ini, karena ia termasuk pembahasan yang berharga dan langka yang patut untuk dijadikan pegangan, dan Allah-lah Yang Maha Memberi taufik lagi Maha Menolong.

Faedah:

Apa faedah mengganti kata nakirah (kata tak tentu) dari kata ma'rifah (kata tentu) dan menjelaskannya dengannya? Jika faedahnya ada pada kata nakirah, mengapa kata ma'rifah

disebutkan? Dan jika faedahnya ada pada kata ma'rifah, apa gunanya menyebut kata nakirah?

Dikatakan: Dalam hal ini terdapat nuktah yang indah, yaitu bahwa suatu hukum terkadang dikaitkan dengan kata nakirah yang mendahului, lalu disebutkan, dan pembicaraan itu dalam konteks memuji atau mencela sesuatu yang tertentu dari jenisnya. Seandainya hanya kata ma'rifah yang disebutkan, maka hukum akan terbatas padanya saja. Seandainya hanya kata nakirah yang disebutkan, maka pembicaraan itu keluar dari penunjukan pada sesuatu yang tertentu itu. Maka ketika dikehendaki penyebutan jenis, digunakanlah kata nakirah untuk menunjukkan bahwa hukum dikaitkan dengan sifat tersebut. Dan ketika kata ma'rifah datang, ia berfungsi sebagai peringatan bahwa sesuatu yang tertentu itu pasti termasuk di dalamnya.

Contohnya adalah firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Sungguh, Kami benar-benar akan menyeret ubun-ubunnya, (yaitu) ubun-ubun orang yang mendustakan lagi durhaka."** (Al-'Alaq: 15-16) Ayat ini, sebagaimana dikatakan, turun mengenai Abu Jahal, kemudian hukumnya berlaku bagi setiap orang yang memiliki sifat tersebut. Maka Allah berfirman: **"Kami benar-benar akan menyeret ubun-ubunnya"** untuk menunjuk orang tertentu, lalu berfirman: **"ubun-ubun orang yang mendustakan lagi durhaka"** karena tidak adanya kekhususan dan sebagai peringatan.

Oleh karena itu, disyaratkan pada kata nakirah dalam bab ini untuk disifati agar faedah yang disebutkan dapat diperoleh dan maksud menjadi jelas.

Adapun firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Dan mereka menyembah selain Allah sesuatu yang tidak dapat memberikan**

rezeki kepada mereka dari langit dan bumi sedikitpun." (An-Nahl: 73) Dalam ayat ini terdapat dua pendapat. Pertama: bahwa kata *syai'an* (sesuatu) merupakan badal (pengganti) dari kata *rizqan* (rezeki), dan kata *rizqan* lebih jelas daripada *syai'an* karena lebih khusus, sedangkan yang lebih khusus lebih jelas daripada yang lebih umum. Hal ini diperbolehkan karena didahului oleh kata nafi (peniadaan), sebab kata nakirah baru berfaedah jika dijadikan sebagai khabar setelah kata nafi. Maka ketika nafi yang umum menghendaki disebutkannya isim yang umum, yaitu kata yang paling nakirah di antara semua nakirah, dan faedah pun diperoleh darinya karena nafi tersebut, maka ia layak menjadi badal dari kata *rizq*. Perhatikanlah, seandainya kata yang pertama dibuang dan hanya kata yang kedua yang dicukupkan, maka itu tidak merusak kalimat.

Pendapat kedua: bahwa kata *syai'an* di sini adalah maf'ul (objek) dari masdar (kata benda verbal) yaitu kata *ar-rizq*, dan takdirnya adalah: *laa yamlikunna an yarzuquu syai'an* (mereka tidak berkuasa memberikan rezeki sedikitpun). Ini adalah pendapat mayoritas ulama. Namun mereka mendapat sanggahan bahwa kata *ar-rizq* di sini adalah isim (kata benda), bukan masdar, karena berwazan *fa'l* seperti kata *adz-dzibh* dan *ath-tahn* yang berarti benda yang disembelih dan benda yang digiling. Seandainya yang dimaksud masdar, tentu datang dengan fathah, seperti dalam ucapan seorang penyair yang menyeru Umar bin Abdul Aziz, semoga Allah merahmatinya dan mengampuninya:

Tujulah kebaikan dan jangan kau tunda, dan berilah rezeki keluarga kaum muslimin dengan rezeki-Nya.

Sanggahan ini dapat dijawab bahwa kata *ar-rizq* termasuk masdar-masdar yang datang dengan bentuk *fi'* berkasrah pada

huruf awalnya, seperti kata *al-fisq*, dan digunakan untuk masdar maupun isim dengan satu lafaz, seperti kata *an-naskh* untuk masdar dan untuk sesuatu yang dinaskh beserta babnya. Ini adalah jawaban yang lebih baik. Adapun bait syair tersebut, kita tidak menerima bahwa huruf ra'nya berbaris fathah; sebaliknya ia berkasrah, dan inilah yang sesuai dengan keadaan Umar bin Abdul Aziz dan sang penyair. Sebab sang penyair memintanya agar memberi rezeki kepada keluarga kaum muslimin dengan rezeki Allah yang berupa harta yang telah dianugerahkan, bukan agar ia memberi rezeki mereka seperti pemberian rezeki Allah yang berupa masdar. Yang demikian itu tidak akan diucapkan kepada siapapun dan tidak akan dikehendaki oleh orang yang berakal. Wallahu a'lam.

Faedah yang Indah:

Firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Tunjukkanlah kami jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat."** (Al-Fatihah: 6-7) Dalam ayat ini terdapat dua puluh permasalahan:

Pertama: Apa faedah badal (pengganti) dalam doa, sementara orang yang berdoa berbicara kepada Dzat yang tidak memerlukan penjelasan, padahal badal memang dimaksudkan untuk menjelaskan kata pertama?

Kedua: Apa faedah ma'rifah (penggunaan alif-lam) pada kata **"ash-shirath al-mustaqim"** (jalan yang lurus)? Mengapa tidak diucapkan dengan lafaz tanpa alif-lam saja, sebagaimana firman-Nya: **"Dan sesungguhnya engkau benar-benar memberi petunjuk kepada jalan yang lurus."** (Asy-Syura: 52)?

Ketiga: Apa makna kata "**ash-shirath**" (jalan), dari apa kata itu berasal, mengapa berwazan *fi'al*, dan mengapa dalam kebanyakan tempat dalam Al-Qur'an disebut dengan lafaz ini, sedangkan dalam surah Al-Ahqaf disebut dengan lafaz *ath-thariq*? Sebagaimana firman-Nya: **"yang memberi petunjuk kepada kebenaran dan kepada jalan yang lurus."** (Al-Ahqaf: 30)?

Keempat: Apa hikmah penisbatannya kepada firman Allah: **"orang-orang yang telah Engkau beri nikmat"** dengan lafaz ini, dan tidak disebutkan mereka secara khusus sehingga dikatakan "jalan para nabi dan orang-orang yang jujur"? Mengapa beralih ke lafaz yang samar daripada lafaz yang jelas?

Kelima: Apa hikmah mengungkapkan mereka dengan lafaz *alladzina* beserta silahnya, bukan dengan mengatakan *al-mun'am 'alaihim* (orang-orang yang diberi nikmat) yang lebih ringkas, sebagaimana firman-Nya: **"al-maghdlubi 'alaihim"** (orang-orang yang dimurkai)? Dan apa perbedaannya?

Keenam: Mengapa dibedakan antara orang-orang yang diberi nikmat dengan orang-orang yang dimurkai? Dalam menyebut ahli nikmat digunakan: *alladzina an'amta* (yang Engkau beri nikmat) dengan penyebutan pelaku, sedangkan dalam menyebut ahli murka digunakan *al-maghdlubi* (yang dimurkai) dengan penghapusan pelaku?

Ketujuh: Mengapa firman-Nya: **"Tunjukkanlah kami jalan yang lurus"** menta'diyahkan (menghubungkan) fi'il (kata kerja) langsung tanpa menggunakan *ilaa* (ke), padahal Allah berfirman: **"Dan sesungguhnya engkau benar-benar memberi petunjuk ke jalan yang lurus"** (Asy-Syura: 52), dan firman-Nya: **"dan Kami pilih**

mereka serta Kami beri mereka petunjuk ke jalan yang lurus." (Al-An'am: 87)?

Kedelapan: Firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka, bukan (jalan) mereka yang dimurkai"** mengandung pengertian bahwa nikmat-Nya hanya dikhususkan bagi golongan pertama, bukan bagi orang-orang yang dimurkai maupun yang sesat. Ini menjadi dalil bagi mereka yang berpendapat bahwa Allah tidak memberikan nikmat kepada orang kafir. Apakah penggunaan dalil ini benar atau tidak?

Kesembilan: Mengapa mereka disifati dengan lafaz *ghair* (bukan), dan mengapa tidak dikatakan: *laa al-maghdhubi 'alaihim* (bukan orang-orang yang dimurkai) sebagaimana dikatakan *wad-dlalliin* (dan bukan orang-orang yang sesat)? Ini seperti ucapan: *marartu bi Zayd laa 'Amr* (aku berpapasan dengan Zaid, bukan Amr), dan *bil-'aaqil laa al-ahmaq* (dengan orang yang berakal, bukan yang bodoh)?

Kesepuluh: Bagaimana kata *ghair* menjadi sifat bagi kata yang disifatinya, padahal ia tidak menjadi ma'rifah (kata tertentu) dengan idhafah (penisbatan), dan posisinya bukan posisi 'athaf bayan yang memang tempatnya adalah pada isim-isim 'alam, juga bukan posisi badal karena dalam bab badal yang dimaksud adalah yang kedua sedangkan yang pertama hanya sebagai pembuka, sementara dalam bab sifat yang dimaksud adalah yang pertama dan yang kedua adalah penjelasannya? Inilah keadaan posisi ini, sebab yang dimaksud adalah penyebutan orang-orang yang diberi nikmat dan sifat mereka dengan perbedaan mereka dari makna murka dan sesat.

Kesebelas: Jika hal itu terbukti dalam badal, maka ash-shirath al-mustaqim adalah yang dimaksud untuk diberitakan tentangnya, dan tidak dimaksudkan untuk dibuang. Lalu bagaimana *shiraathal-ladziina an'amta 'alaihim* datang sebagai badal darinya? Dan apa faedah badal di sini?

Kedua belas: Telah terbukti dalam hadis yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, Imam Ahmad, dan Ibnu Abi Hatim bahwa tafsir orang-orang yang dimurkai adalah Yahudi dan orang-orang yang sesat adalah Nasrani, (hadis ini) hasan. Apa alasan pembagian dan pengkhususan ini, padahal kedua golongan tersebut sama-sama sesat dan sama-sama dimurkai?

Ketiga belas: Mengapa orang-orang yang dimurkai didahulukan dalam penyebutan daripada orang-orang yang sesat?

Keempat belas: Mengapa pada ahli murka digunakan sighat maf'ul (bentuk objek) yang diambil dari fi'l, sedangkan pada ahli sesat tidak demikian sehingga tidak dikatakan *al-mudlalliin*, melainkan digunakan sighat fa'il (bentuk pelaku) yang diambil dari fi'l?

Kelima belas: Apa faedah athaf (penggunaan kata sambung) dengan *laa* di sini? Seandainya dikatakan: *al-maghdlubi 'alaihim wadl-dlalliin* (orang-orang yang dimurkai dan orang-orang yang sesat), kalimat itu tidaklah rusak, bahkan lebih ringkas?

Keenam belas: Jika memang menggunakan athaf dengan *laa*, maka athaf dengannya datang bersama *waw* untuk kata yang dinafikan, seperti *maa qaama Zaydun walaa 'Amr* (Zaid tidak berdiri dan Amr pun tidak), dan firman Allah: **"Tidak ada dosa bagi orang-orang yang lemah, orang-orang yang sakit, dan orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka infakkan"** (At-Taubah:

91) hingga firman-Nya: **"dan tidak pula bagi orang-orang yang apabila mereka datang kepadamu agar engkau memberi mereka kendaraan."** (At-Taubah: 92) Adapun tanpa waw, maka tempatnya adalah pada kalimat positif (ijab), seperti *marartu bi Zayd laa 'Amr* (aku berpapasan dengan Zaid, bukan Amr)?

Ketujuh belas: Apakah hidayah di sini adalah hidayah ta'rif (pengenalan dan penjelasan) ataukah hidayah taufiq (pertolongan dan ilham)?

Kedelapan belas: Setiap mukmin diperintahkan untuk berdoa ini dengan perintah yang mengikat, tidak dapat digantikan dengan yang lain, dan tidak bisa tidak. Padahal perintah ini diminta dalam shalat setelah seseorang mendapat hidayah. Lalu apa alasan meminta sesuatu yang sudah diperoleh? Bagaimana bisa meminta perwujudan sesuatu yang sudah terwujud?

Kesembilan belas: Apa faedah penggunaan dhamir jamak (kata ganti orang banyak) pada *ihdina* (tunjukkanlah kami), padahal orang yang berdoa memohon kepada Tuhannya untuk dirinya sendiri, baik dalam shalat maupun di luarnya, dan dhamir jamak tidak sesuai untuknya? Karena itu ia mengucapkan: *rabb ighfir lii warhamni wa tub 'alayya* (Ya Tuhan, ampunilah aku, rahmatilah aku, dan terimalah taubatku)?

Kedua puluh: Apa hakikat shirath al-mustaqim (jalan yang lurus) yang digambarkan oleh seorang hamba ketika ia memohonnya?

Inilah empat permasalahan yang seharusnya didahulukan, namun pembicaraan menarik kepadanya setelah penyusunan enam belas permasalahan.

Jawaban — dengan pertolongan dan pengajaran Allah, sebab tidak ada seorang pun dari hamba-Nya yang memiliki ilmu kecuali apa yang Dia ajarkan, dan tidak ada kekuatan kecuali dengan pertolongan-Nya —

Faedah Badal dalam Doa

Sungguh ayat ini datang dalam konteks pengajaran bagi para hamba. Dan orang yang berdoa berhak, ketika mengucapkan doanya, untuk merasakan apa yang wajib ia yakini dari hal-hal yang tidak sempurna iman kecuali dengannya. Sebab doa adalah inti ibadah, dan inti tidak ada kecuali dalam tulang, sedangkan tulang berada dalam daging dan darah.

Maka ketika wajib menghadirkan keyakinan-keyakinan iman saat berdoa, wajib pula agar permintaan itu bercampur dengan pujian. Dari sinilah, lafaz permohonan hidayah dan keinginan kepadanya datang bercampur dengan kebaikan, sebagai pernyataan tegas dari orang yang berdoa tentang keyakinannya, dan sebagai sarana tawassul (mendekatkan diri) dengannya kepada Tuhannya. Seolah-olah ia bertawassul kepada-Nya dengan iman dan keyakinannya bahwa jalan kebenaran adalah shirath al-mustaqim, dan bahwa ia adalah jalan orang-orang yang Allah khususkan dengan nikmat-Nya dan muliakan dengan karamah-Nya.

Maka ketika ia mengucapkan: "**Tunjukkanlah kami jalan yang lurus**", sementara orang-orang yang menyelisihi kebenaran juga mengklaim bahwa mereka berada di atas shirath al-mustaqim, dan orang yang berdoa wajib meyakini kebalikan klaim mereka serta menampakkan kebenaran yang ada dalam dirinya,

maka oleh karena itu ia menggunakan badal dan menjelaskannya untuk melatih lisan mengucapkan apa yang diyakini oleh hati.

Maka tersirat dalam doa yang penting ini dua faedah yang agung: pertama, faedah khabar, dan kedua, faedah lazim al-khabar (konsekuensi khabar).

Adapun faedah khabar adalah: pemberitaan bahwa jalan itu lurus, bahwa ia adalah shirath al-mustaqim yang Allah tegakkan untuk ahli nikmat dan karamah-Nya.

Adapun faedah lazim al-khabar adalah: pengakuan orang yang berdoa akan hal itu, membenarannya, dan tawassulnya dengan pengakuan ini kepada Dzat yang ia panjatkan doa kepada-Nya.

Maka ini adalah empat faedah: berdoa memohon hidayah kepadanya, memberitakan tentangnya dengan sifat itu, mengakui dan membenarkan keadaannya, dan bertawassul kepada Dzat yang dimohon dengan membenaran ini.

Dalam hal ini juga terdapat faedah kelima, yaitu bahwa orang yang berdoa diperintahkan demikian karena kebutuhannya, dan bahwa kebahagiaan serta keberuntungannya tidak sempurna kecuali dengannya. Maka ia diperintahkan untuk merenungkan apa yang ia minta dan membayangkan maknanya. Karena itu disebutkan kepadanya sebagian dari sifat-sifatnya yang, apabila terbayangkan dalam benaknya dan tertancap dalam hatinya, akan membuatnya semakin kuat dalam memohonnya, semakin besar keinginannya kepadanya, dan semakin gigih dalam terus-menerus meminta dan memohonnya. Maka renungkanlah nuktah-nuktah indah ini.

Pasal:

Adapun permasalahan kedua, yaitu ma'rifah-nya kata *ash-shirath* dengan alif-lam, ketahuilah bahwa alif-lam apabila masuk pada isim yang disifati, mengandung makna bahwa isim itu paling berhak dengan sifat tersebut daripada yang lain. Perhatikanlah bahwa ucapan *jaalis faqiihan* atau *'aaliman* (duduklah bersama seorang yang faqih atau yang alim) tidak sama dengan *jaalis al-faqiih* atau *al-'aalim* (duduklah bersama si faqih atau si alim), dan ucapan *akaltu thayyiban* (aku memakan sesuatu yang lezat) tidak sama dengan *akaltu ath-thayyib* (aku memakan yang lezat).

Perhatikanlah sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: "*Engkau adalah Al-Haqq (Yang Maha Benar), janji-Mu adalah Al-Haqq, firman-Mu adalah Al-Haqq*", kemudian beliau bersabda: "*dan perjumpaan dengan-Mu adalah Al-Haqq, surga adalah haqq (benar), dan neraka adalah haqq (benar).*" (HR. Al-Bukhari dan Muslim) Beliau tidak memasukkan alif-lam pada nama-nama yang baru (makhluk), tetapi memasukkannya pada nama Tuhan Yang Maha Tinggi, janji-Nya, dan firman-Nya.

Jika engkau telah mengetahui ini, maka seandainya dikatakan *ihdinaa shiraatham mustaqiimaa* (tunjukkanlah kami suatu jalan yang lurus), orang yang berdoa hanya memohon hidayah ke suatu jalan yang lurus secara mutlak, dan bukan itu yang dimaksud. Melainkan yang dimaksud adalah hidayah ke jalan yang tertentu, yang Allah tegakkan untuk ahli nikmat-Nya, yang Dia jadikan sebagai jalan menuju keridhaan dan surga-Nya, yaitu agama-Nya yang tidak ada agama lain selain-Nya. Maka yang dimohon adalah sesuatu yang tertentu dalam kenyataan dan

dalam benak, bukan sesuatu yang mutlak dan tak tentu. Alif-lam di sini adalah untuk 'ahd dzihni (perjanjian dalam benak), yaitu bahwa ia memohon hidayah ke sesuatu yang telah dikenal, telah tertancap dalam hati pengenalan dan membenaran kepadanya, dan telah dibedakan dari semua jalan kesesatan. Maka tidak bisa tidak menggunakan ta'rif (alif-lam).

Jika dikatakan: mengapa datang dengan nakirah dalam firman-Nya kepada Nabi-Nya shallallahu 'alaihi wa sallam: **"dan Dia memberimu petunjuk ke jalan yang lurus"** (Al-Fath: 2), firman-Nya: **"Dan sesungguhnya engkau benar-benar memberi petunjuk ke jalan yang lurus"** (Asy-Syura: 52), firman-Nya: **"dan Kami pilih mereka serta Kami beri mereka petunjuk ke jalan yang lurus"** (Al-An'am: 87), dan firman-Nya: **"Katakanlah: Sesungguhnya Tuhanku telah memberi petunjuk kepadaku ke jalan yang lurus"** (Al-An'am: 161)?

Maka jawaban atas semua tempat ini adalah satu jawaban: bahwa semuanya bukan dalam konteks doa dan permohonan, melainkan dalam konteks pemberitaan dari Allah Subhanahu wa Ta'ala tentang hidayah-Nya ke suatu jalan yang lurus, dan hidayah Rasul-Nya ke jalan itu. Para mukhatab (orang yang diajak bicara) tidak memiliki pengetahuan sebelumnya tentangnya dan jalan itu tidak dikenal oleh mereka, maka ia tidak datang dengan ma'rifah menggunakan alif-lam 'ahd yang menunjuk kepada sesuatu yang dikenal dalam benak mukhatab dan tertancap dalam benaknya, juga tidak ada penyebutan sebelumnya secara lafaz yang menjadi rujukan alif-lam. Alif-lam 'ahd hanya datang dalam salah satu dari dua posisi ini: ada 'ahd dzihni atau ada penyebutan lafzi. Karena tidak ada satu pun dari keduanya dalam tempat-tempat itu, maka nakirah-lah yang menjadi asal.

Ini berbeda dengan firman-Nya *ihdinash-shiraathal-mustaqim*, karena ketika telah mapan dalam benak para mukhatab bahwa Allah memiliki shirath al-mustaqim yang Dia tunjukkan kepada para nabi dan rasul-Nya, dan Dzat yang dimohon petunjuk-Nya adalah Maha Mengetahui jalan itu, maka masuklah alif-lam padanya sehingga dikatakan: **"Tunjukkanlah kami jalan yang lurus."**

As-Suhaily berkata: firman Allah: **"dan Dia memberimu petunjuk ke jalan yang lurus"** (Al-Fath: 2) turun berkenaan dengan Perjanjian Hudaibiyah. Kaum muslimin tidak menyukai perjanjian itu dan memandang bahwa pendapat yang benar adalah sebaliknya, padahal Allah dan Rasul-Nya shallallahu 'alaihi wa sallam lebih mengetahui dari apa yang mereka katakan. Maka Allah menurunkan ayat ini kepada Rasul-Nya, sehingga yang dimaksud bukanlah shirath al-mustaqim dalam agama, melainkan shirath (jalan) dalam hal pendapat, perang, dan siasat.

Adapun firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Dan sesungguhnya engkau benar-benar memberi petunjuk ke jalan yang lurus"** (Asy-Syura: 52), maknanya adalah memberi petunjuk dari kekafiran dan kesesatan ke jalan yang lurus. Seandainya dikatakan dalam konteks ini *ilash-shiraathal-mustaqim* (ke jalan yang lurus dengan alif-lam), niscaya kekafiran dan kesesatan pun mendapat bagian dari istiqamah (kelurusan), karena alif-lam menunjukkan bahwa isim yang ia masuki lebih berhak dengan makna tersebut daripada yang disebutkan sesudahnya atau yang terbayangkan berdekatan dengannya, dan tidak bisa dikatakan lebih berhak kecuali jika pada yang lain pun terdapat sebagian dari sifat itu. Tidaklah tersembunyi betapa lemahnya kedua jawaban ini.

Adapun ucapannya bahwa yang dimaksud dengan **"dan Dia memberimu petunjuk ke jalan yang lurus"** adalah dalam hal perang dan siasat, maka itu meremehkan keutamaan yang agung dan anugerah yang besar ini yang Allah karuniakan kepada Rasul-Nya shallallahu 'alaihi wa sallam. Padahal Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam mengabarkan bahwa ayat ini lebih dicintainya daripada dunia dan seisinya. Dan bilakah Allah menyebut perang dan siasat sebagai shirath al-mustaqim? Apakah salah seorang dari ulama salaf maupun khalaf pernah menafsirkan ayat ini dengan demikian? Bahkan shirath al-mustaqim adalah apa yang Allah tetapkan bagi beliau berupa hidayah dan agama yang benar, yang Dia perintahkan beliau untuk mengabarkan bahwa Allah telah menunjukinya dalam firman-Nya: **"Katakanlah: Sesungguhnya Tuhanku telah memberi petunjuk kepadaku ke jalan yang lurus"** (Al-An'am: 161), kemudian Dia menafsirkannya dengan firman-Nya: **"(yaitu) agama yang lurus, agama Ibrahim yang hanif, dan dia bukanlah termasuk orang-orang yang musyrik."** (Al-An'am: 161) Kata *diinan* di sini dinashabkan sebagai badal dari jar majrur, artinya: *hadaani diinan qayyima* (Dia menunjukiku kepada agama yang lurus). Apakah mungkin dikatakan di sini bahwa yang dimaksud adalah perang dan siasat? Ini adalah jawaban yang sangat keliru.

Renungkanlah apa yang Allah Subhanahu wa Ta'ala kumpulkan bagi Rasul-Nya dalam ayat Al-Fath berupa berbagai macam pemberian. Ada lima hal: pertama, al-fath al-mubin (kemenangan yang nyata); kedua, pengampunan dosa-dosanya yang terdahulu dan yang akan datang; ketiga, hidayah ke shirath al-mustaqim; keempat, penyempurnaan nikmat atas beliau; dan kelima, pemberian an-nashr al-'aziiz (pertolongan yang agung).

Allah Subhanahu wa Ta'ala juga menghimpun bagi beliau antara hidayah dan pertolongan, karena dua pokok inilah yang dengannya sempurna kebahagiaan dan keberuntungan. Hidayah adalah pengetahuan tentang Allah, agama-Nya, dan pengamalan apa yang diridhai-Nya serta ketaatan kepada-Nya, itulah ilmu yang bermanfaat dan amal yang saleh. Sedangkan pertolongan dan kemampuan sempurna untuk menjalankan agama-Nya, itulah hujjah, penjelasan, pedang, dan tombak. Jadi, itu adalah pertolongan dengan hujjah dan tangan, yaitu menundukkan hati para penentangannya dengan hujjah dan menundukkan jasad mereka dengan tangan.

Allah Subhanahu wa Ta'ala sering menghimpun dua pokok ini, karena dengan keduanya sempurnalah dakwah dan tegaknya agama-Nya atas semua agama. Sebagaimana firman-Nya: **"Dia-lah yang mengutus Rasul-Nya dengan membawa petunjuk dan agama yang benar"** (At-Taubah: 33 dan Ash-Shaff: 9) dalam dua tempat, yaitu dalam surah At-Taubah dan surah Ash-Shaff. Dan firman-Nya: **"Sungguh, Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan Kami turunkan bersama mereka Kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat berlaku adil"** (Al-Hadid: 25), inilah hidayah. Kemudian Dia berfirman: **"dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat"** (Al-Hadid: 25), inilah pertolongan. Maka Dia menyebut Kitab yang memberi hidayah dan besi yang menolong.

Dan firman-Nya: **"Alif Lam Mim. Allah, tidak ada tuhan selain Dia, Yang Maha Hidup, Yang terus-menerus mengurus (makhluk-Nya). Dia menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) yang mengandung kebenaran, membenarkan (kitab-kitab) sebelumnya, dan Dia menurunkan Taurat dan Injil sebelumnya"**

sebagai petunjuk bagi manusia, dan Dia menurunkan Al-Furqan" (Ali 'Imran: 1-4). Maka Dia menyebut penurunan Kitab yang memberi hidayah dan Al-Furqan, yaitu pertolongan yang membedakan antara yang hak dan yang batil.

Rahasia disertakannya pertolongan dengan hidayah adalah bahwa keduanya sama-sama menghasilkan al-furqan (pembeda) antara yang hak dan yang batil. Oleh karena itu Allah Subhanahu wa Ta'ala menamai apa yang digunakan-Nya untuk menolong hamba-hamba-Nya yang beriman dengan *furqan*, sebagaimana firman-Nya: **"jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) pada hari Al-Furqan, yaitu pada hari bertemunya dua pasukan"** (Al-Anfal: 41). Maka Dia menyebut dua pokok: apa yang diturunkan-Nya kepada Rasul-Nya pada hari Al-Furqan, yaitu hari Badar, hari yang Allah Subhanahu wa Ta'ala jadikan sebagai pemisah antara yang hak dan yang batil, dengan menolong Rasul-Nya, agama-Nya, serta menghinakan dan merendahkan musuh-musuh-Nya. Wallahu a'lam.

Di antara contohnya adalah firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Dan sungguh, Kami telah memberikan kepada Musa dan Harun Al-Furqan, cahaya, dan peringatan bagi orang-orang yang bertakwa"** (Al-Anbiya: 48). Maka Al-Furqan di sini adalah pertolongan Allah kepada Musa atas Fir'aun dan kaumnya, sedangkan "cahaya" dan "peringatan" adalah Taurat. Inilah makna ayat tersebut. Tidak tepat pendapat orang yang mengatakan bahwa huruf waw di sini adalah tambahan (zaidah) dan bahwa kata "dhiya" berkedudukan sebagai hal (keterangan keadaan) dalam posisi mansub, sebagaimana telah kami jelaskan kesalahannya dalam kitab Al-Amali Al-Makkiyyah. Dengan

demikian, jelaslah bahwa ayat tentang Al-Fath (Al-Fath: 1-2) mengandung dua pokok, yaitu petunjuk dan pertolongan, dan tidak sah memaknainya dengan selain itu sama sekali.

Adapun jawaban keduanya atas firman Allah: **"Dan sesungguhnya engkau benar-benar memberi petunjuk ke jalan yang lurus"** (Asy-Syura: 52), bahwa seandainya kata "jalan" itu dima'rifatkan (diberi alif-lam), maka akan memberikan bagian kelurusan bagi kekufuran dan kesesatan — maka saya tidak tahu dari mana datangnya pemahaman ini, padahal ia memiliki akal yang tajam dan pemahaman yang istimewa, semoga Allah merahmatinya. Ini tidak lain hanyalah tersandungnya kuda yang tangkas dan tumpulnya pedang yang tajam. Apakah menurut engkau firman Allah: **"Dan Kami berikan kepada keduanya Kitab yang jelas, dan Kami tunjukkan kepada keduanya jalan yang lurus"** (Ash-Shaffat: 117-118), memberi kesan bahwa selain jalan itu pun memiliki bagian dari kelurusan? Padahal selain jalan itu tidak ada kecuali jalan-jalan kesesatan.

Sesungguhnya jalan yang lurus itu hanya satu, yaitu apa yang Allah Subhanahu wa Ta'ala tunjukkan kepada para nabi dan rasul-Nya seluruhnya. Itulah As-Shirath Al-Mustaqim, jalan orang-orang yang telah Allah beri nikmat. Demikian pula pema'rifatannya (dengan alif-lam) dalam surat Al-Fatihah — apakah bisa dikatakan bahwa hal itu memberi kesan adanya bagian kelurusan bagi selainnya? Bahkan sebaliknya, justru pema'rifatan itu menunjukkan bahwa selain jalan tersebut tidak memiliki bagian kelurusan sedikit pun. Sebab pema'rifatan mengandung kekuatan pengkhususan (hashr), seolah-olah maknanya: "jalan yang tidak ada jalan lurus selainnya." Memahami makna pengkhususan dari lafaz ini jauh

lebih kuat daripada memahami makna persekutuan. Renungkanlah hal ini dan persamaannya di tempat-tempat lain.

Pasal

Masalah Ketiga: Asal-usul kata *Ash-Shirath*

Pendapat yang masyhur adalah bahwa kata ini berasal dari akar kata *sharathu asy-syai'a-yashrithuhu*, yang berarti menelan sesuatu dengan mudah dan lancar. Jalan dinamakan *shirath* karena ia seolah-olah menelan orang-orang yang melewatinya. *Ash-Shirath* adalah jalan yang memenuhi lima sifat: lurus, mudah dilalui, ramai dilintasi, luas, dan mengantarkan ke tujuan. Bangsa Arab tidak menyebut jalan yang berliku sebagai *shirath*, demikian pula jalan yang sulit dan berat, maupun jalan yang buntu dan tidak berujung. Siapa yang mencermati penggunaan kata *shirath* dalam bahasa mereka, niscaya akan jelas baginya hal ini.

Jaîr pernah berkata: *Amirul mukminin berada di atas jalan yang lurus – ketika jalan-jalan lain berliku, ia tetap tegak lurus.*

Kata *shirath* dibangun dengan pola *fi'al* karena ia meliputi orang yang melewatinya, sebagaimana kerongkongan meliputi sesuatu yang ditelannya. Pola ini banyak digunakan untuk benda-benda yang meliputi sesuatu, seperti: *lihaf* (selimut), *khimar* (kerudung), *rida'* (selendang), *ghitha'* (penutup), *firasy* (alas tidur), *kitab* (buku), dan semisalnya.

Pola *fi'al* ini datang untuk tiga makna: pertama, sebagai masdar (kata kerja nominal) seperti *qital* (peperangan) dan *dharab* (pukulan); kedua, sebagai maf'ul (objek) seperti *kitab* (tulisan) dan *bina'* (bangunan) dan *ghiras* (tanaman); ketiga, menunjukkan alat

yang dengannya suatu perbuatan dilakukan, seperti *khimar* dan *ghitha'* dan *sadad*, yang masing-masing adalah alat untuk menutupi, menghalangi, dan menutup. Maka ini murni alat, sedangkan maf'ul-nya adalah benda yang ditutupi, ditutup, dan dihalangi. Termasuk dalam jenis ketiga ini adalah kata *ilah* yang bermakna *ma'luh* (yang disembah).

Adapun penyebutannya dengan lafaz *thariq* (jalan) secara khusus dalam surat Al-Ahqaf, hal itu adalah hikayat Allah Subhanahu wa Ta'ala atas perkataan jin-jin yang beriman kepada kaumnya: **"Sesungguhnya kami telah mendengar kitab yang diturunkan setelah Musa, yang membenarkan apa yang ada sebelumnya, membimbing kepada kebenaran dan kepada jalan yang lurus"** (Al-Ahqaf: 30). Penggunaan kata *thariq* di sini mengandung nuansa indah yang halus, yaitu mereka sebelumnya telah menyebut Musa dan bahwa kitab yang mereka dengar membenarkan apa yang ada sebelumnya dari kitab Musa dan selainnya. Ini serupa dengan berita tentang Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam ketika berkata kepada kaumnya: **"Katakanlah: Aku bukanlah rasul yang pertama di antara para rasul"** (Al-Ahqaf: 9), yakni aku bukan rasul pertama yang diutus kepada penduduk bumi, bahkan telah mendahului para rasul dari Allah kepada berbagai umat, dan aku hanya diutus sebagai pembenar mereka dengan hal yang sama yang mereka bawa berupa tauhid dan iman.

Maka jin-jin yang beriman berkata: **"Sesungguhnya kami telah mendengar kitab yang diturunkan setelah Musa, yang membenarkan apa yang ada sebelumnya, membimbing kepada kebenaran dan kepada jalan yang lurus"** (Al-Ahqaf: 30), yakni kepada jalan yang telah dilalui oleh para rasul sebelumnya, dan ia

bukanlah sesuatu yang baru, sebagaimana disebutkan di awal surat yang sama.

Maka keindahan bahasa dan kemukjizatan menuntut penggunaan kata *thariq*, karena ia berpola *fa'il* dengan makna *maf'ul*, artinya: jalan yang telah dilewati oleh para rasul dan nabi sebelumnya. Maka sudah sepatutnya bagi siapa yang membenarkan para rasul Allah dan beriman kepada mereka untuk beriman dan membenarkan beliau. Penyebutan kata *thariq* di sini lebih tepat karena lebih masuk dalam bab dakwah dan peringatan mengenai keharusan mengikutinya. Wallahu A'lam. Kemudian saya mendapati makna yang persis sama ini telah disebutkan oleh As-Suhaili, dan itu selaras dengan apa yang terlintas dalam pikiran.

Pasal

Masalah Keempat: Alasan penggunaan isim maushul yang umum, bukan nama khusus seperti "jalan para nabi dan rasul"

Dalam hal ini terdapat tiga faedah:

Pertama: Menghadirkan pengetahuan dan menyadarkan akal saat mendengar ungkapan ini, bahwa layaknya mereka disebut sebagai orang-orang yang diberi nikmat adalah karena petunjuk mereka ke jalan ini. Dengan jalan inilah mereka menjadi bagian dari ahli nikmat. Ini seperti mengaitkan hukum dengan sifat (shilah) bukan dengan nama yang beku, karena hal itu menunjukkan bahwa hukum tersebut berlaku karena sifat itulah. Contohnya firman Allah: **"Orang-orang yang menginfakkan harta mereka di malam dan siang hari secara sembunyi dan terang-terangan, maka mereka mendapat pahala di sisi Tuhan mereka"**

(Al-Baqarah: 274); **"Dan orang yang membawa kebenaran dan yang membenarkannya, mereka itulah orang-orang yang bertakwa"** (Az-Zumar: 33); **"Sesungguhnya orang-orang yang berkata: Tuhan kami adalah Allah, kemudian mereka istiqamah, maka tidak ada rasa takut pada mereka"** (Al-Ahqaf: 13). Bab ini berlaku konsisten; penggunaan isim maushul demikian mengandung manfaat penyebutan nama yang khusus.

Kedua: Mengisyaratkan bahwa tidak ada unsur taklid buta dalam hati, dan menyadarkan bahwa siapa yang mendapat petunjuk ke jalan ini, maka ia sungguh telah diberi nikmat. Maka orang yang berdoa ini menyadari permohonannya untuk petunjuk dan merasakan sedang memohon nikmat dari Allah atasnya. Perbedaan antara faedah ini dan yang sebelumnya adalah: yang pertama mengandung pengabaran bahwa ahli nikmat adalah ahli petunjuk ke jalan ini, sedangkan yang kedua mengandung tuntutan dan keinginan agar hal itu diperoleh darinya.

Ketiga: Bahwa ayat ini bersifat umum mencakup seluruh tingkatan orang-orang yang diberi nikmat. Seandainya menggunakan nama khusus, maka tidak akan ada permohonan petunjuk ke jalan seluruh orang-orang yang diberi nikmat. Dengan penggunaan nama yang umum, terkandunglah faedah bahwa yang dimohon adalah petunjuk menuju seluruh perincian jalan yang telah ditempuh oleh setiap orang yang diberi nikmat dari kalangan para nabi, orang-orang shiddiq, para syuhada, dan orang-orang shalih. Ini adalah tujuan paling agung dan permohonan paling mulia. Seandainya orang yang berdoa mengetahui betapa besarnya doa ini, niscaya ia akan menjadikannya sebagai wirid tetap yang selalu ia ucapkan di setiap hembus nafasnya, karena doa ini mencakup setiap kebaikan dunia dan akhirat tanpa

terkecuali. Karena begitu agungnya kedudukan doa ini, Allah mewajibkannya atas seluruh hamba-Nya sebagai kewajiban yang berulang siang dan malam, dan tidak ada yang dapat menggantikan kedudukannya. Dari sini pula diketahui betapa pentingnya surat Al-Fatihah dalam shalat dan bahwa tidak ada penggantinya.

Pasal

Masalah Kelima dan Keenam ditangani dengan satu jawaban yang sama

Masalah kelima adalah: mengapa dikatakan "**Yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka**" dengan menyebut pelaku (Allah), tidak seperti "**Yang dimurkai**" yang pelakunya dihapus.

Terdapat beberapa faedah:

Pertama: Hal ini mengikuti cara yang telah dikenal dalam Al-Qur'an Al-Karim, bahwa perbuatan-perbuatan yang berkaitan dengan kebaikan, rahmat, dan kemurahan dikaitkan kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala dengan menyebut pelakunya secara jelas. Sedangkan ketika menyebut perbuatan-perbuatan yang berkaitan dengan keadilan, pembalasan, dan hukuman, pelakunya dihapus dan kalimat dibina untuk maf'ul (pasif), sebagai bentuk adab dalam berbicara.

Mengaitkan perbuatan kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala adalah yang paling mulia dari dua jenis perbuatan-Nya. Maka dalam ayat ini, nikmat disebutkan dan dinisbatkan kepada-Nya tanpa menghapus pelakunya. Sedangkan ketika menyebut murka, pelakunya dihapus dan kalimat dibina untuk maf'ul, maka

dikatakan: **"Yang dimurkai"**. Sementara dalam hal kebaikan dikatakan: *"Yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka."*

Contoh yang serupa adalah perkataan Ibrahim Khalilullah, shalawat Allah dan salam-Nya atas beliau: **"Dialah yang menciptakanku, maka Dialah yang memberi petunjuk kepadaku. Dan Dialah yang memberi aku makan dan minum. Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkanku"** (Asy-Syu'ara: 78-80). Beliau menisbatkan penciptaan, petunjuk, dan kebaikan berupa makanan serta minuman kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala. Namun ketika menyebut sakit, beliau berkata "dan apabila aku sakit," tidak berkata "Dialah yang menyakitkanku," lalu berkata "Dialah yang menyembuhkanku."

Contoh lainnya adalah firman Allah Subhanahu wa Ta'ala yang menceritakan jin-jin yang beriman: **"Dan sesungguhnya kami tidak tahu apakah keburukan yang dikehendaki bagi orang-orang di bumi, ataukah Tuhan mereka menghendaki kebaikan bagi mereka"** (Al-Jin: 10). Mereka menisbatkan kehendak kebaikan kepada Tuhan, dan menghapus pelaku kehendak keburukan serta membina kalimatnya untuk maf'ul.

Contoh lainnya adalah perkataan Khidhir 'alaihish shalatu was salam mengenai perahu: **"Maka aku berkehendak untuk merusaknya"** (Al-Kahfi: 79), sehingga kerusakan dinisbatkan kepada dirinya sendiri. Sedangkan mengenai dua anak yatim, ia berkata: **"Maka Tuhanmu berkehendak agar keduanya sampai dewasa"** (Al-Kahfi: 82).

Contoh lainnya firman Allah: **"Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan istri-istrimu"** (Al-Baqarah: 187), pelaku dihapus dan kalimat dibina untuk maf'ul.

Namun di tempat lain dikatakan: **"Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba"** (Al-Baqarah: 275). Ini karena dalam penyebutan kata "bercampur" (rafath) ada sisi yang lebih baik bila tidak disertai penyebutan pelaku secara terang-terangan.

Contoh lainnya: **"Diharamkan atas kamu bangkai, darah, dan daging babi"** (Al-Maidah: 3). Dan firman-Nya: **"Katakanlah: Marilah, aku bacakan apa yang diharamkan Tuhan kalian atas kalian, yaitu jangan mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apapun, dan berbuat baiklah kepada kedua orang tua"** (Al-An'am: 151) hingga akhirnya.

Dan yang lebih halus dari itu serta lebih dalam maknanya adalah firman-Nya: **"Diharamkan atas kamu ibu-ibumu, anak-anakmu, saudara-saudara perempuanmu"** (An-Nisa: 23) hingga akhirnya, kemudian dikatakan: **"Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian itu"** (An-Nisa: 24).

Renungkanlah firman Allah: **"Maka disebabkan kezaliman orang-orang Yahudi, Kami haramkan atas mereka hal-hal baik yang tadinya dihalalkan bagi mereka"** (An-Nisa: 160) – bagaimana di sini Allah menyebut pelaku pengharaman secara terang-terangan, sedangkan terhadap orang-orang beriman dikatakan: **"Diharamkan atas kamu bangkai dan darah"**.

Faedah Kedua: Nikmat berupa petunjuk menuntut rasa syukur kepada yang memberi nikmat. Hakikat syukur adalah menyebut sang pemberi nikmat dan beramal dalam ketaatan kepada-Nya. Maka bagian dari syukur adalah menampakkan dhamir (kata ganti) yang mengandung penyebutan-Nya, yang merupakan pondasi syukur. Dalam ungkapan *"Yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka"* terkandung penyebutan Allah dan

penisbatan nikmat kepada-Nya, yang tidak ada dalam sekadar penyebutan "orang-orang yang diberi nikmat." Dengan demikian, lafaz ini mencakup dua pokok sekaligus, yaitu syukur dan zikir, sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya: **"Ingatlah Aku, niscaya Aku akan mengingat kalian. Dan bersyukurlah kepada-Ku, dan janganlah kalian kufur"** (Al-Baqarah: 152).

Faedah Ketiga: Nikmat berupa petunjuk ke jalan ini adalah milik Allah semata. Dialah satu-satunya pemberi nikmat tanpa sekutu dalam nikmat-Nya. Maka kekhususan-Nya dalam hal ini menuntut agar nikmat dinisbatkan kepada-Nya dengan sifat keesaan, sehingga dikatakan: *"Engkau-lah yang telah memberi nikmat kepada mereka,"* artinya: Engkau seorang diri yang memberi nikmat, berbuat baik, dan menganugerahkan nikmat ini.

Adapun murka, maka Allah Subhanahu wa Ta'ala murka kepada orang-orang yang tidak mendapat petunjuk ke jalan ini, dan Dia memerintahkan hamba-hamba-Nya yang beriman untuk memusuhi mereka. Hal itu menuntut keikutsertaan hamba-hamba-Nya yang beriman dalam rasa murka terhadap mereka, selaras dengan murka Tuhan mereka atas mereka. Menyesuaikan diri dengan Allah Subhanahu wa Ta'ala menuntut agar seseorang marah kepada siapa yang Dia murkai dan ridha kepada siapa yang Dia ridhai; marah karena kemarahan-Nya dan ridha karena keridhaan-Nya. Inilah hakikat penghambaan diri kepada Allah.

Orang-orang Yahudi telah dimurkai Allah, maka sudah sepantasnya orang-orang beriman pun ikut murka kepada mereka. Oleh sebab itu, pelaku murka dihapus dan dikatakan "yang dimurkai," karena orang-orang beriman memiliki bagian dalam murka Allah kepada mereka. Berbeda halnya dengan nikmat,

karena nikmat itu adalah milik Allah semata. Renungkanlah nuansa-nuansa yang indah ini.

Faedah Keempat: Orang-orang yang dimurkai berada dalam posisi yang dipalingkan darinya dan tidak dipandang, dan yang diisyaratkan hanyalah sifat mereka itu sendiri. Sedangkan ahli nikmat berada dalam posisi yang diisyaratkan kepada mereka, ditentukan, dan namanya diangkat dan disebut-sebut dengan penuh kebanggaan.

Jika ini telah ditetapkan, maka alif-lam dalam "*Al-Maghduub*" (yang dimurkai), meskipun bermakna "orang-orang yang," namun tidak seperti "*alladzina*" dalam hal kejelasan dan penunjukan kepada dzat yang dimaksud. Sebab mengucapkan "*alladzina fa'alu*" bermakna "kaum yang melakukan...," sedangkan "*adh-dharibun wal madhrubaun*" tidak mengandung makna setara dengan "*alladzina dharabu*" atau "*alladzina dharibu*." Renungkanlah hal ini.

Jadi, "*alladzina an'amta 'alaihim*" adalah isyarat kepada pengenalan mereka secara individu dan penyebutan dzat mereka. Berbeda dengan "*al-maghdubi 'alaihim*" yang tujuannya adalah peringatan dari sifat mereka dan berpaling dari mereka. Inilah jawaban yang paling diandalkan dari jawaban-jawaban yang telah disebutkan.

Pasal

Masalah Ketujuh: Mengapa fi'il (kata kerja) di sini langsung muta'addi (transitif) tanpa huruf *ila*, padahal di tempat lain menggunakan huruf *ila*.

Jawabannya: fi'il hidayah (memberi petunjuk) kadang langsung muta'addi tanpa perantara huruf, kadang dengan huruf *ila*, dan kadang dengan huruf *lam*. Ketiganya terdapat dalam Al-Qur'an.

Yang langsung muta'addi tanpa huruf: ayat ini dan firman Allah: **"Dan Dia akan memberi petunjuk kepadamu ke jalan yang lurus"** (Al-Fath: 2).

Yang menggunakan huruf *ila*: firman Allah: **"Dan sesungguhnya engkau benar-benar memberi petunjuk ke jalan yang lurus"** (Asy-Syura: 52) dan firman-Nya: **"Katakanlah: Sesungguhnya Tuhanku telah memberi petunjuk kepadaku ke jalan yang lurus"** (Al-An'am: 161).

Yang menggunakan huruf *lam*: perkataan ahli surga: **"Segala puji bagi Allah yang telah memberi kami petunjuk kepada ini"** (Al-A'raf: 43) dan firman Allah: **"Sesungguhnya Al-Qur'an ini memberi petunjuk kepada jalan yang paling lurus"** (Al-Isra: 9).

Perbedaan di antara posisi-posisi ini sangat halus sehingga sulit dijangkau oleh kebanyakan ulama. Namun kami akan menyebutkan kaidah yang mengisyaratkan perbedaan tersebut, yaitu: fi'il yang muta'addi dengan berbagai huruf pasti memiliki makna yang berbeda bersama masing-masing huruf. Hal ini bergantung pada perbedaan makna huruf-huruf tersebut.

Jika perbedaan dua huruf itu jelas, maka perbedaannya pun jelas, seperti: *raghibtu 'anhu* (aku berpaling darinya) dan *raghibtu fih* (aku tertarik padanya), *'adaltu ilaihi* (aku berpaling kepadanya) dan *'adaltu 'anhu* (aku berpaling darinya), *miltu ilaihi* (aku condong kepadanya) dan *miltu 'anhu* (aku condong darinya), *sa'aytu ilaihi*

(aku berusaha menuju kepadanya) dan *sa'aytu bihi* (aku berusaha dengannya).

Jika makna dua huruf itu berdekatan, sulit dibedakan, seperti: *qashadtul ilaihi* dan *qashadtul lahu*, *hadaytahu ila kadza* dan *hadaytahu likadhza*.

Para nahwiyyin yang zahiriyah menyamakan satu huruf dengan huruf lainnya. Sedangkan para fuqaha ahli bahasa tidak menerima cara ini; mereka berpandangan bahwa fi'il memiliki makna tertentu bersama satu huruf dan makna berbeda bersama huruf lain. Mereka memandang kepada huruf dan apa yang dituntutnya dari fi'il, lalu mereka meresapkan makna fi'il yang muta'addi dengannya.

Inilah cara yang ditempuh oleh imam ilmu ini, Sibawayhi, semoga Allah Subhanahu wa Ta'ala merahmatinya, dan cara yang ditempuh oleh para ahli di kalangan murid-muridnya — mereka menyematkan makna fi'il kepada fi'il yang lain, tidak menggantikan satu huruf dengan huruf lain. Ini adalah kaidah yang mulia dan sangat berharga, yang menuntut kecerdasan dan kehalusan akal.

Contohnya firman Allah: **"Sebuah mata air yang darinya hamba-hamba Allah minum"** (Al-Insan: 6). Para ahli bahasa menyematkan pada kata *yasyraby* makna *yurwi* (mengenyangkan dahaga), sehingga fi'il ini muta'addi dengan huruf *ba'* yang dituntutnya. Dengan demikian, ungkapan ini mengandung petunjuk kepada dua fi'il sekaligus: yang satu disebutkan secara terang-terangan, dan yang lain tersirat melalui huruf yang menuntutnya. Ini adalah keindahan, keelokan, dan kesempurnaan bahasa Arab.

Contoh dari syair Arab: *"Mereka minum dari air laut hingga kenyang, lalu mereka terangkat dan naik,"* — ini lebih indah daripada

mengatakan "*mereka minum darinya*" karena tidak menunjukkan rasa kenyang, atau "*mereka dikenyangkan dengannya*" karena tidak menunjukkan minum secara tegas, melainkan hanya secara lazim. Maka ketika dikatakan "*mereka minum dengannya*", kata itu menunjukkan minum secara tegas dan mengenyangkan dahaga secara tersirat melalui kebalikan makna huruf *ba'*.

Renungkanlah. Dan contoh lainnya firman Allah: **"Dan barang siapa bermaksud melakukan kejahatan di dalamnya dengan zalim, niscaya akan Kami rasakan kepadanya azab yang pedih"** (Al-Hajj: 25). Fi'il *irada* (berkehendak) tidak muta'addi dengan huruf *ba'*, namun ia diresapkan makna *yahimmu* (bermaksud kuat) yang lebih tegas dari *irada* semata. Maka penyebutan huruf *ba'* mengisyaratkan bahwa azab sudah layak dijatuhkan bahkan hanya karena niat saja, meskipun belum bulat. Ini adalah bab yang luas; seandainya kita telusuri niscaya panjang pembahasannya. Cukuplah dua contoh yang disebutkan ini.

Setelah engkau memahami ini, maka fi'il hidayah apabila muta'addi dengan *ila*, ia mengandung makna menyampaikan ke tujuan yang dimaksud, maka digunakanlah huruf tujuan (*ila*). Apabila muta'addi dengan *lam*, ia mengandung makna pengkhususan bagi sesuatu yang dituju, maka digunakanlah huruf *lam* yang menunjukkan kepemilikan dan pengkhususan. Maka jika engkau berkata "*hadaytahu likadhza*", terpahami makna: aku menyebutnya untuknya, menjadikannya untuknya, dan mempersiapkannya, serta semisalnya.

Adapun apabila fi'il ini langsung muta'addi tanpa huruf, ia mengandung makna yang mencakup semua itu sekaligus, yaitu: memperkenalkan, menjelaskan, dan mengilhamkan. Maka ketika seseorang mengucapkan: **"Tunjukilah kami jalan yang lurus"**, ia

memohon kepada Allah agar Allah memperkenalkan jalan itu kepadanya, menjelaskannya kepadanya, mengilhamkannya kepadanya, dan mengkaruniakan kemampuan kepadanya untuk menempuhnya – sehingga Allah menjadikan ilmu tentang jalan itu, keinginan menempuhnya, dan kemampuan untuk itu ada di dalam hatinya. Maka fi'il itu dibebaskan dari huruf dan digunakan secara langsung muta'addi dengan sendirinya, agar mencakup semua peringkat ini sekaligus. Seandainya fi'il itu muta'addi dengan satu huruf, maknanya akan terbatas dan terspesialisasi sesuai makna huruf tersebut. Renungkanlah hal ini, karena ia termasuk kehalusan dan rahasia bahasa Arab.

Pasal:

Masalah Kedelapan: Allah mengkhususkan petunjuk hanya bagi orang-orang yang berbahagia, bukan bagi yang lain. Ini adalah masalah yang diperdebatkan orang banyak, dengan argumen panjang dari kedua belah pihak, yaitu: apakah Allah memiliki nikmat atas orang kafir ataukah tidak?

Pihak yang menolak berargumen dengan ayat ini dan dengan firman-Nya: **"Barang siapa menaati Allah dan Rasul, maka mereka itu akan bersama orang-orang yang diberi nikmat oleh Allah, yaitu para nabi, para shiddiqin, para syuhada, dan orang-orang saleh. Mereka itulah sebaik-baik teman."** (An-Nisa: 69). Ayat ini mengkhususkan nikmat bagi golongan tersebut, sehingga menunjukkan bahwa selain mereka tidak mendapat nikmat. Demikian pula firman-Nya kepada hamba-hamba-Nya yang beriman: **"...agar Aku sempurnakan nikmat-Ku atas kalian."** (Al-Baqarah: 150). Selain itu, nikmat sejatinya bertentangan dengan pembalasan dan siksa; lalu nikmat apa yang ada bagi orang yang diciptakan untuk azab yang abadi?

Adapun pihak yang menetapkan adanya nikmat atas orang kafir berargumen dengan firman-Nya: **"Jika kalian menghitung nikmat Allah, niscaya kalian tidak akan mampu menghitungnya."** (An-Nahl: 18). Juga firman-Nya kepada kaum Yahudi: **"Wahai Bani Israil, ingatlah nikmat-Ku yang telah Aku anugerahkan kepada kalian."** (Al-Baqarah: 47). Seruan ini ditujukan kepada mereka saat mereka masih dalam kekafiran. Mereka juga berargumen dengan firman-Nya dalam Surah An-Nahl yang menyebutkan berbagai nikmat-Nya yang bersifat umum bagi seluruh hamba-Nya, hingga firman-Nya: **"Demikianlah Dia menyempurnakan nikmat-Nya atas kalian agar kalian berserah diri. Jika mereka berpaling, maka sesungguhnya tugasmu hanyalah menyampaikan dengan jelas. Mereka mengetahui nikmat Allah, namun mereka mengingkarinya, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang kafir."** (An-Nahl: 81-83). Ini adalah teks yang jelas dan tidak menerima takwil. Mereka juga berargumen bahwa orang baik maupun jahat, mukmin maupun kafir, semua hidup dalam nikmat Allah. Setiap orang mengakui bahwa dirinya hidup dalam limpahan nikmat-Nya. Hal ini diketahui secara fitrah oleh semua kalangan manusia, kecuali orang yang sombong dan mengingkari hak Allah serta kufur terhadap nikmat-Nya.

Kesimpulan dalam masalah ini: Nikmat yang mutlak dan sempurna dikhususkan bagi orang-orang beriman, tidak ada yang menyekutui mereka. Sedangkan asal nikmat secara umum berlaku bagi seluruh makhluk, orang baik maupun jahat, mukmin maupun kafir. Nikmat yang mutlak dan sempurna adalah yang berhubungan dengan kebahagiaan abadi dan kenikmatan yang kekal; nikmat jenis ini tidak bersifat umum. Sedangkan asal nikmat bersifat umum dan merata.

Maka barang siapa yang menolak segala bentuk nikmat bagi orang kafir, ia keliru. Namun jika yang dimaksud adalah menetapkan asal nikmat secara umum, maka ia benar. Dengan pemahaman ini, dalil-dalil menjadi selaras, perselisihan pun hilang, dan tampak jelas bahwa masing-masing dari dua kelompok tadi ada yang keliru dan ada yang benar. Allah-lah pemberi taufik menuju kebenaran.

Adapun firman-Nya: **"Wahai Bani Israil, ingatlah nikmat-Ku yang telah Aku anugerahkan kepada kalian"** (Al-Baqarah: 47), Allah mengingatkan mereka tentang nikmat-Nya yang diberikan kepada nenek moyang mereka. Oleh karena itu Dia menyebutkannya satu per satu: bahwa Dia menyelamatkan mereka dari Firaun dan pengikutnya, membelah laut untuk mereka, menjanjikan Musa empat puluh malam lalu mereka sesat sepeninggalnya, kemudian Allah menerima tobat dan memaafkan mereka, menaungi mereka dengan awan, menurunkan manna dan salwa, serta berbagai nikmat lain yang disebutkan-Nya satu per satu. Semua itu sebenarnya diterima oleh leluhur dan nenek moyang mereka, lalu Allah memerintahkan mereka untuk mengingatnya agar kenangan itu mendorong mereka untuk taat kepada-Nya, beriman kepada para rasul-Nya, dan waspada terhadap azab-Nya atas orang-orang yang tidak beriman kepada rasul-Nya dan tidak tunduk kepada agama dan ketaatan-Nya. Nikmat Allah kepada nenek moyang mereka hakikatnya juga merupakan nikmat bagi mereka, yang menuntut rasa syukur dari mereka. Bagaimana mungkin sebagai balasan atas nikmat itu kalian justru mengkufuri rasul-Ku, mendustakannya, dan memusuhinya? Ini sama sekali tidak menunjukkan bahwa nikmat-Nya yang mutlak dan sempurna telah terwujud bagi mereka dalam keadaan kafir mereka. Wallahu a'lam.

Pasal:

Masalah Kesembilan: Allah berfirman *ghairil maghdhuubi* (bukan yang dimurkai) dan tidak menggunakan *laa al-maghdhuubi 'alaihim* (tidak yang dimurkai mereka). Dapat dijelaskan bahwa kata *laa* memang dipakai untuk menafikan setelah penetapan, seperti ucapan: "Zaid datang kepadaku, bukan Amr," atau "Yang alim datang, bukan yang bodoh." Adapun kata *ghair*, ia merupakan kata yang mengikuti apa yang ada sebelumnya dan berfungsi sebagai sifat (na'at) semata, sebagaimana akan dijelaskan. Menyusun kalimat di sini dalam bentuk sifat lebih baik daripada dalam bentuk athaf (penggunaan *laa*). Hal ini baru dapat dipahami jika diketahui perbedaan antara athaf dan sifat dalam konteks ini.

Andaikan kalimat itu disusun dengan athaf: *shiraaththalladziina an'amta 'alaihim, laa al-maghdhuubi 'alaihim* (jalan orang-orang yang Engkau beri nikmat, bukan yang dimurkai), maka athaf dengan *laa* hanya sekadar meniadakan penisbatan jalan kepada orang-orang yang dimurkai, tidak lebih. Sebagaimana jika kamu berkata: "Yang alim datang, bukan yang bodoh," athaf itu hanya menafikan kedatangan si bodoh dan menetapkannya bagi si alim.

Sedangkan penggunaan kata *ghair* sebagai sifat memberi manfaat ganda: pertama, menyifati mereka bahwa mereka adalah orang-orang yang diberi nikmat; kedua, menyifati mereka bahwa mereka bukan orang-orang yang dimurkai. Maka kata ini memberikan apa yang diberikan athaf, ditambah dengan pujian dan sanjungan kepada mereka. Ia mengandung dua sifat: sifat *ithbat* (positif) yaitu mereka adalah orang-orang yang diberi

nikmat, dan sifat salbi (negatif) yaitu mereka tidak berhak mendapat sifat murka dan mereka berbeda dari golongan itu. Inilah sebabnya kata *ghair* di sini menjadi sifat bagi orang-orang yang diberi nikmat dan bukan manshub sebagai pengecualian (*istitsna'*), karena kalau menjadi *istitsna'* maka makna sifat yang dimaksud akan hilang.

Ada faedah lain, yaitu bahwa Ahli Kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani mengklaim bahwa merekalah orang-orang yang diberi nikmat, bukan umat Islam. Maka seolah-olah dikatakan kepada mereka: yang diberi nikmat itu adalah selain kalian, bukan kalian. Dan dikatakan kepada umat Islam: yang dimurkai itu adalah selain kalian, bukan kalian. Maka penggunaan kata *ghair* dalam konteks ini lebih indah dan lebih menunjukkan penetapan perbedaan yang dimaksud.

Renungkanlah pula bagaimana Allah berfirman *al-maghdhuubi 'alaihim waladh-dhaalliin* (yang dimurkai dan yang sesat) dan tidak menyebut Yahudi dan Nasrani secara langsung, meski merekalah yang dimaksud. Ini untuk memurnikan sifat mereka dengan murka dan kesesatan yang menyebabkan mereka berbeda dari orang-orang yang diberi nikmat dan tidak termasuk dalam golongan mereka. Sebab nikmat yang mutlak bertentangan dengan murka dan sesat; nikmat mutlak tidak bisa ditetapkan bagi orang yang dimurkai maupun yang sesat. Maka Mahasuci Allah yang menyimpan dalam kalam-Nya berbagai rahasia yang menjadi bukti bahwa ia adalah wahyu dari Yang Mahabijaksana lagi Maha Terpuji.

Pasal:

Masalah Keskesepuluh: Kata *ghair* yang berfungsi sebagai sifat bagi kata yang ma'rifah (definit), padahal *ghair* tidak menjadi ma'rifah meski dengan idhafah. Tentang ini ada tiga jawaban:

Pertama: Bahwa *ghair* di sini berkedudukan sebagai badal (pengganti), bukan sifat, dan menggantikan nakirah dari ma'rifah itu diperbolehkan. Namun pendapat ini lemah dari tiga sisi:

Pertama, dalam bab badal, yang dimaksud adalah yang kedua sedangkan yang pertama adalah pengantar untuknya. Yang pertama adalah sarana untuk menuju yang kedua. Seperti firman-Nya: **"...bagi Allah atas manusia, kewajiban haji Baitullah, bagi yang mampu menempuh jalannya"** (Ali Imran: 97). Yang dimaksud adalah orang-orang yang mampu khususnya; penyebutan "manusia" adalah pengantar. Demikian pula kalimat "yang mengagumkan bagiku dari Zaid adalah ilmunya," yang dimaksud kekaguman itu adalah ilmunya. Seperti itu pula firman-Nya: **"Mereka bertanya kepadamu tentang bulan haram, tentang berperang di dalamnya"** (Al-Baqarah: 217). Yang dimaksud adalah pertanyaan tentang perang di bulan haram, bukan tentang bulan itu sendiri.

Ini sangat jelas pada badal ba'dh (sebagian dari keseluruhan) dan badal isytimal. Dalam badal kull (keseluruhan dari keseluruhan) juga demikian; itulah mengapa ia disebut "badal" sebagai isyarat bahwa itulah yang dimaksud. Seperti firman-Nya: **"Sungguh Kami akan menyeret ubun-ubunnya, ubun-ubun yang berdusta lagi berdosa"** (Al-'Alaq: 15-16). Yang dimaksud adalah menyeret ubun-ubun yang berdusta dan berdosa; penyebutan yang sebelumnya hanyalah pengantar. Berdasarkan ini, yang dimaksud di sini adalah penyebutan orang-orang yang diberi nikmat dan penisbatan jalan kepada mereka. Bagian dari kesempurnaan

maksud ini adalah memberitahukan bahwa mereka berbeda dari orang-orang yang dimurkai. Maka penyebutan *ghairil maghdhuub* hadir sebagai penyempurna dan pengukuh bahwa orang-orang yang dimintakan petunjuk jalannya itu adalah ahli nikmat. Sifat mereka sebagai bukan orang yang dimurkai adalah sifat yang menyempurnakan dan mengokohkan. Ini jelas.

Kedua, badal berjalan seperti penguatan dan pengulangan mubdal minhu, seolah-olah operasinya diulang. Yang pertama disebutkan kembali dengan sifat lain yang dimaksud. Seperti: "*Tunjukilah kami jalan yang lurus, jalan orang-orang yang Engkau beri nikmat.*" Oleh karena itu, jika kita menghilangkan yang pertama dan hanya menyebut yang kedua, kalimat tetap sempurna. Perhatikan, jika dalam non-Al-Qur'an kamu mengucapkan: "Bagi Allah kewajiban haji atas orang yang mampu menempuh jalan," kalimatnya sempurna. Demikian pula jika dalam doamu kamu berkata: "Ya Rabb, tunjukilah aku jalan orang yang Engkau beri nikmat di antara hamba-hamba-Mu," kalimatnya tetap sempurna.

Namun jika kita andaikan hanya menggunakan *ghair* dan apa yang mengikutinya, kalimat menjadi timpang dan sebagian besar tujuannya hilang; sebab tujuan utamanya adalah menisbatkan jalan kepada orang-orang yang diberi nikmat oleh Allah, bukan menisbatkannya kepada selain orang yang dimurkai. Kata *ghair* hadir hanya sebagai tambahan sifat dan sanjungan kepada mereka. Renungkanlah ini.

Ketiga, kata *ghair* tidak pernah dijumpai berkedudukan sebagai badal. Ia hanya datang sebagai *istitsna'*, sifat, atau hal. Rahasiannya adalah bahwa *ghair* tidak berdiri sendiri, melainkan selalu menjadi pengikut bagi yang lain. Oleh karena itu jarang dikatakan: "Zaid yang bukan itu datang kepadaku" atau "Aku

melewati bukan Amr." Sedangkan badal harus mandiri sebagaimana telah dijelaskan bahwa ia adalah yang dimaksud. Titik perbedaannya: dalam bab badal, engkau menuju yang kedua dan menjadikan yang pertama sebagai tangga; yang kedua adalah tujuan dan maksudmu. Dalam bab sifat kebalikannya: engkau menuju mausuf (yang disifati) dan menjelaskannya dengan sifat. Jadikan prinsip ini sebagai tolok ukur antara bab badal dan sifat, lalu timbang dengannya kalimat *ghairil maghdhuubi 'alaih*: apakah lebih tepat sebagai badal ataukah sebagai sifat? Jawabannya jelas bahwa ia adalah sifat.

Kedua: Kata *ghair* di sini sah menjadi sifat bagi ma'rifah karena kata *alladziina* (yang) adalah isim maushul dan isim maushul itu bersifat mubham (tidak tertentu/kabur) meskipun ma'rifah; ia tidak menunjuk pada sesuatu yang tertentu, sehingga memiliki semacam nuansa nakirah. Oleh karena itu ia boleh disifati dengan *ghair* karena kedekatannya dengan nakirah. Ini adalah jawaban pengarang Al-Kasysyaf.

Jika ditanya: bagaimana *ghair* boleh menjadi sifat bagi ma'rifah padahal ia tidak menjadi ma'rifah meski diidhafahkan kepada ma'rifah? Jawabannya: *alladziina an'amta 'alaih* tidak memiliki tauqit (penentuan yang spesifik), sehingga ia seperti dalam syair:

Sungguh aku melewati orang hina yang mencelaku, lalu aku berlalu dan berkata: itu bukan urusanku.

Maksud ucapan "tidak ada penentuan di dalamnya" adalah tidak ada penunjukan satu individu dari individu lain sebagaimana halnya ma'rifah. Ia bersifat mutlak dalam jenisnya sehingga berjalan seperti nakirah. Adapun istisyhadnya dengan bait syair

tadi, maknanya bahwa kata kerja *yasibni* (yang mencelaku) adalah nakirah dan ia dijadikan sifat bagi *al-la'im* yang ma'rifah dengan alif-lam, karena ia tidak menunjuk individu tertentu sehingga menyerupai nakirah; seolah-olah ia berkata: "atas seorang hina yang mencelaku." Namun istidlal ini lemah, karena *yasibni* adalah hal (keterangan keadaan) baginya, bukan sifat. 'Amil-nya adalah fi'il lewat yang bermakna: aku melewatinya dalam keadaan ia sedang mencelaku, yakni aku melewatinya dalam kondisi demikian lalu kubiarkan dan tidak kupedulikan celaannya.

Ketiga: Inilah jawaban yang benar, bahwa *ghair* di sini telah menjadi ma'rifah melalui idhafah. Adapun yang menghalanginya dari ta'rif (pendefinitan) adalah karena sangat mubham atau umum mencakup setiap yang berbeda dari yang disebutkan, sehingga tidak menghasilkan penentuan. Oleh karena itu ia berjalan sebagai sifat bagi nakirah; kamu bisa berkata: "seorang laki-laki selain kamu berkata dan berbuat demikian," ia menjadi sifat bagi nakirah meski diidhafahkan kepada ma'rifah. Namun ketahuilah bahwa keumuman dan kekaburan ini hilang ketika *ghair* berada di antara dua hal yang berlawanan; disebutkan salah satunya kemudian *ghair* diidhafahkan kepada yang kedua, sehingga menjadi tertentu melalui idhafah dan hilanglah kekaburan yang menghalangi ta'rifnya, sebagaimana dalam syair:

*Kami adalah keturunan Amr yang mulia nan cemerlang,
keturunan yang dikenal, bukan yang diingkari.*

Tidakkah kamu lihat bahwa ia menjadikan *ghairul munkar* (bukan yang diingkari) sebagai sifat bagi *an-nasab* (keturunan) sebagaimana ia menjadikan *al-ma'ruf* (yang dikenal) sebagai sifatnya juga? Keduanya adalah sifat yang tertentu tanpa kekaburan dalam *ghair*, karena lawannya adalah *al-ma'ruf* yang

ma'rifah, dan kebalikannya *al-munkar* pun jelas dan tertentu seperti tertentunya ma'rifah, yakni tertentu dalam jenisnya.

Demikian pula firman-Nya *shiraaththalladziina an'amta 'alaihim*: orang-orang yang diberi nikmat itu adalah *ghairil maghdhuubi 'alaihim* (bukan orang-orang yang dimurkai). Maka jika yang pertama ma'rifah, *ghair* pun menjadi ma'rifah karena diidhafahkan kepada sesuatu yang tertentu dan tidak kabur, sehingga ia pun mengambil ta'rif darinya.

Perlu diperhatikan di sini satu titik halus tentang *ghair* yang akan mengungkapkan kepadamu hakikat keadaannya: kapan ia menjadi ma'rifah dan kapan menjadi nakirah? Yaitu bahwa *ghair* itu sendiri adalah apa yang menjadi matbu'nya (yang diikutinya) dan sekaligus lawan dari apa yang diidhafahkan kepadanya. Ia jatuh atas matbu'nya seperti jatuhnya nama yang bersinonim atas sinonimnya. Maka *al-ma'ruf* adalah tafsir dari *ghairul munkar*, dan *al-mun'am 'alaihim* adalah *ghairul maghdhuubi 'alaihim*. Inilah hakikat kata ini.

Maka jika matbu'nya nakirah, ia pun hanya nakirah meski diidhafahkan, seperti: "seorang laki-laki selain kamu melakukan ini dan itu." Jika matbu'nya ma'rifah, ia pun hanya ma'rifah, seperti: "al-muhsin (orang baik) yang bukan al-musi' (orang jahat) itu dicintai dan dihormati di tengah masyarakat," atau: "al-barr (orang berbakti) yang bukan al-faajir (orang durhaka) itu berwibawa," atau: "al-'aadil (orang adil) yang bukan azh-zhaalim (orang zalim) itu dikabulkan doanya." Dalam semua ini *ghair* tidak lain adalah ma'rifah. Barang siapa mengklaim ia nakirah di sini, ia keliru dan berbicara tanpa dasar, sebab tidak ada kekaburan di dalamnya sama sekali. Renungkanlah.

Jika dikatakan: ada sebab lain yang menghalangi ta'rifnya, yaitu bahwa ia bermakna *mughayir* (yang membedakan) yang merupakan isim fa'il dari kata *ghayara*, seperti *mitsil* bermakna *mumaatsil* (yang serupa) dan *syibh* bermakna *musyabih* (yang menyerupai). Isim fa'il tidak menjadi ma'rifah dengan idhafah, demikian pula yang menggantikannya.

Jawabannya: isim fa'il tidak menjadi ma'rifah dengan idhafah hanya jika diidhafahkan kepada ma'mulnya (objeknya), karena idhafah dalam hal itu terkirakan dalam kondisi terpisah, seperti: *hadzaa dhaaribuun zaidun ghadan* (ini adalah yang memukul Zaid besok). Sedangkan *ghair* tidak beramal atas apa yang mengikutinya seperti amal isim fa'il atas maf'ul, sehingga tidak bisa dikatakan bahwa idhafafnya terkirakan dalam kondisi terpisah. Bahkan idhafafnya adalah idhafah murni (mahdhah) seperti idhafah nakirah-nakirah lainnya. Tidakkah kamu lihat bahwa ucapan *ghairuka* (selain kamu) setara dengan ucapan *siwaaka* (selain kamu) dan tidak ada perbedaan antara keduanya? Wallahu a'lam.

Pasal

Masalah Kesebelas: Apa faedah ungkapan doa "**Tunjukilah kami jalan yang lurus, yaitu jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat**" (Al-Fatihah: 6-7) yang diungkapkan dalam bentuk badal (pengganti), padahal yang pertama dianggap akan dibuang?

Jawaban: Pernyataan bahwa kata pertama dalam badal dianggap dibuang adalah pernyataan yang tidak boleh diambil secara mutlak. Badal terbagi dua jenis:

Pertama, jenis yang kata pertamanya dianggap dibuang, yaitu badal ba'dh minal kull (sebagian dari keseluruhan) dan badal

isytimal, karena yang dimaksud adalah yang kedua, bukan yang pertama.

Kedua, jenis yang kata pertamanya tidak dianggap dibuang, yaitu badal kull minal kull. Dalam jenis ini, kata kedua berkedudukan sebagai pengingat, penegasan, dan penguatan hubungan, di samping memberikan faedah baru yang melebihi kata pertama. Maka faedah badal di sini adalah penegasan dan pemberitahuan bahwa sifat yang disebutkan pada badal benar-benar dimiliki oleh mubdal minh (kata yang digantikan).

Ketika diucapkan "**Tunjukilah kami jalan yang lurus**", pikiran seolah bertanya: apakah jalan ini hanya khusus untuk kita, atau sudah pernah ditempuh orang lain yang telah Allah beri petunjuk? Maka dijawablah dengan "**yaitu jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat.**"

Hal ini serupa dengan ketika engkau menunjukkan jalan kepada seseorang yang tidak mengenalnya, lalu ingin memperkuat petunjuk dan mendorongnya agar tidak meninggalkan jalan itu. Engkau berkata, "Ini adalah jalan yang mengantarkan ke tujuanmu," kemudian engkau perkuat lagi dengan mengatakan, "Dan inilah jalan yang telah ditempuh orang-orang dan para musafir serta mereka yang selamat." Lihatlah bagaimana penggambaranmu bahwa jalan itu adalah jalan para musafir yang selamat memberikan nilai tambah di luar penggambaranmu bahwa jalan itu mengantarkan ke tujuan, dekat, mudah, dan lurus. Sebab jiwa manusia secara fitrah cenderung mengikuti dan meneladani orang lain; ketika disebutkan siapa yang dapat diteladani dalam menempuh jalan itu, jiwa pun merasa tenteram dan berani memasukinya. Renungkanlah.

Pasal

Masalah Kedua Belas: Apa alasan penafsiran "orang-orang yang dimurkai" dengan Yahudi dan "orang-orang yang sesat" dengan Nasrani, padahal sifat murka dan sesat saling berkaitan?

Jawaban: Ini bukanlah pengkhususan yang menafikan setiap sifat dari kelompok lainnya. Sebab setiap orang yang dimurkai pasti sesat, dan setiap yang sesat pasti dimurkai. Namun masing-masing kelompok disebutkan dengan sifatnya yang paling terkenal, paling tepat, dan paling melekat padanya, serta sifat yang paling dominan atas mereka. Hal ini sesuai dengan cara Allah menyifati Yahudi dengan murka dan Nasrani dengan kesesatan di dalam Al-Qur'an. Jadi ini adalah penafsiran ayat dengan sifat yang Allah gunakan untuk menggambarkan mereka.

Adapun Yahudi, Allah berfirman tentang mereka: **"Alangkah buruknya perbuatan mereka yang menjual dirinya sendiri dengan mengingkari apa yang diturunkan Allah karena dengki bahwa Allah menurunkan karunia-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya; maka mereka mendapat murka berlapis-lapis. Dan bagi orang-orang kafir ada azab yang menghinakan."** (Al-Baqarah: 90)

Mengenai pengulangan murka dalam ayat ini, terdapat beberapa pendapat:

Pendapat pertama: Murka itu berulang sebanding dengan berulangnya kekufuran mereka terhadap Rasulullah sallallahu alaihi wasallam, permusuhan mereka kepadanya, dan peperangan mereka melawannya. Mereka berhak mendapat satu murka karena

kekufuran mereka dan murka lain karena permusuhan dan penghalangan mereka dari jalan Allah. Ini serupa dengan firman Allah: **"Orang-orang yang kafir dan menghalangi dari jalan Allah, Kami tambahkan azab di atas azab mereka."** (An-Nahl: 88) Azab pertama karena kekufuran mereka, dan azab tambahan karena mereka menghalangi manusia dari jalan-Nya.

Pendapat kedua: Murka pertama karena pemalsuan, penggantian, dan pembunuhan mereka terhadap para nabi; murka kedua karena kekufuran mereka terhadap Al-Masih.

Pendapat ketiga: Murka pertama karena kekufuran mereka terhadap Al-Masih; murka kedua karena kekufuran mereka terhadap Muhammad sallallahu alaihi wasallam.

Pendapat yang benar dalam ayat ini adalah bahwa pengulangan di sini bukan bermakna dua kali saja, melainkan murka demi murka sesuai dengan berulangnya kekufuran, kerusakan, pembunuhan para nabi, kekufuran terhadap Al-Masih dan Muhammad sallallahu alaihi wasallam, serta permusuhan mereka terhadap para rasul Allah, dan lain sebagainya. Setiap perbuatan itu menghasilkan satu murka tersendiri. Ini seperti dalam firman Allah: **"Maka lihatlah sekali lagi, adakah kamu lihat sesuatu yang cacat? Kemudian ulangi pandangan itu berkali-kali."** (Al-Mulk: 3-4) Yakni, berkali-kali tanpa batas, bukan hanya dua kali.

Tidak diragukan bahwa pengabaian mereka terhadap syariat Taurat, pemalsuan dan penggantinya, menimbulkan satu murka; pendustaan mereka terhadap para nabi menimbulkan murka lain; pembunuhan mereka terhadap para nabi menimbulkan murka lain; pendustaan mereka terhadap Al-Masih, upaya membunuhnya, dan tuduhan keji terhadap ibunya menimbulkan murka tersendiri;

pendustaan mereka terhadap Nabi sallallahu alaihi wasallam menimbulkan murka; peperangan mereka terhadapnya dan penyiksaan terhadap para pengikutnya menimbulkan murka; dan penghalangan mereka terhadap orang yang ingin masuk agama Islam juga menimbulkan murka. Maka merekalah umat yang penuh murka – semoga Allah melindungi kita dari murka-Nya – umat yang menanggung murka Allah yang berlipat dan berulang. Mereka lebih berhak atas nama dan sifat ini daripada Nasrani.

Allah berfirman tentang mereka: **"Katakanlah, 'Apakah akan aku beritakan kepadamu tentang orang yang lebih buruk balasannya dari itu di sisi Allah? Yaitu orang yang dikutuk dan dimurkai Allah, dan di antara mereka ada yang dijadikan kera dan babi, serta menyembah thaghut.'"** (Al-Ma'idah: 60) Ini adalah murka yang disertai laknat dan penjelmaan menjadi binatang, dan itu adalah bentuk murka yang paling berat.

Allah juga berfirman: **"Telah dilaknat orang-orang kafir dari Bani Israil melalui lisan Dawud dan Isa putra Maryam. Yang demikian itu karena mereka durhaka dan selalu melampaui batas. Mereka satu sama lain tidak saling melarang perbuatan mungkar yang mereka lakukan. Sungguh, sangat buruk apa yang mereka perbuat. Kamu melihat banyak di antara mereka menjadikan orang-orang kafir sebagai pemimpin. Sungguh sangat buruk apa yang mereka persembahkan untuk diri mereka sendiri, yaitu kemurkaan Allah kepada mereka, dan mereka akan kekal dalam azab."** (Al-Ma'idah: 78-80)

Adapun sifat sesat bagi Nasrani, terdapat dalam firman Allah: **"Katakanlah, 'Wahai Ahli Kitab, janganlah kamu berlebihan dalam agamamu dengan cara yang tidak benar, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu orang-orang yang telah**

sesat dahulu, dan mereka telah menyesatkan banyak orang, dan mereka sendiri tersesat dari jalan yang lurus." (Al-Ma'idah: 77)

Ini adalah seruan kepada Nasrani, karena berada dalam konteks pembicaraan dengan mereka, yang dimulai dari ayat: **"Sungguh, telah kafir orang-orang yang berkata bahwa Allah adalah Al-Masih putra Maryam. Padahal Al-Masih sendiri berkata, 'Wahai Bani Israil, sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu.'" (Al-Ma'idah: 72) hingga firman-Nya "dan mereka tersesat dari jalan yang lurus."**

Allah menyifati mereka dengan tiga sifat: pertama, mereka telah sesat sebelumnya; kedua, mereka menyesatkan banyak pengikut mereka; ketiga, mereka tersesat dari jalan yang lurus. Ini adalah sifat para leluhur mereka yang dilarang untuk diikuti. Maka tidak tepat jika ini dianggap sebagai sifat orang-orang Nasrani yang hidup di zaman Nabi sallallahu alaihi wasallam, karena mereka itulah yang dilarang mengikuti hawa nafsu leluhur mereka, bukan leluhur yang dilarang itu sendiri. Renungkanlah.

Hakikat dari ayat ini adalah bahwa ia mengisyaratkan berulangnya kesesatan pada Nasrani, kesesatan demi kesesatan, akibat begitu jauhnya mereka dari kebenaran. Ini serupa dengan ayat yang telah lalu tentang berulangnya murka atas Yahudi. Karena itulah Nasrani lebih identik dengan sifat sesat daripada Yahudi.

Alasan berulangnya kesesatan ini adalah: seseorang bisa sesat karena salah dalam menetapkan tujuan, sehingga ia menginginkan apa yang tidak semestinya diinginkan dan menyembah apa yang tidak seharusnya disembah. Atau ia bisa saja menetapkan tujuan yang benar namun sesat dalam cara

mencapainya. Yang pertama adalah kesesatan pada tujuan, yang kedua adalah kesesatan pada jalan. Apabila ia kemudian mengajak orang lain ke jalan itu, ia pun menyesatkan mereka.

Para leluhur Nasrani terkumpul pada mereka ketiga jenis itu: mereka sesat dalam tujuan karena gagal menemukannya, lalu mengklaim bahwa Tuhan mereka adalah manusia yang makan, minum, menangis, dibunuh, disalib, dan ditampar — ini adalah kesesatan dalam tujuan itu sendiri karena mereka tidak berhasil menemukan yang benar. Mereka juga sesat dalam jalan yang mengantarkan ke tujuan, sehingga tidak mendapat petunjuk ke arah yang dicari maupun ke jalan yang mengantarkan kepadanya. Kemudian mereka mengajak pengikut mereka kepada semua itu, sehingga orang lain pun sesat dari kebenaran dan jalannya. Dengan demikian, mereka lebih terjerumus dalam kesesatan daripada Yahudi, dan karenanya mereka disifati dengan sifat yang paling dominan pada mereka.

Yang menegaskan hal ini adalah: Yahudi terjerumus dalam kekufuran karena rusaknya kehendak, dengki, dan mengutamakan kepentingan pribadi berupa harta dan kedudukan yang mereka khawatirkan akan hilang dengan datangnya Islam. Jadi mereka tidak terjerumus karena tidak mengenal kebenaran — mereka justru mengenal bahwa Muhammad adalah Rasulullah sallallahu alaihi wasallam sebagaimana mereka mengenal anak-anak mereka sendiri. Karena itu Allah tidak mencela dan mengecam mereka kecuali karena kehendak mereka yang rusak: kesombongan, kedengkian, mengutamakan harta haram, kezaliman, dan pembunuhan terhadap para nabi. Sementara Nasrani dicela karena kesesatan dan kebodohan, yaitu ketiadaan pengetahuan tentang kebenaran.

Jadi kesengsaraan dan kekufuran bisa muncul dari dua sebab: tidak mengenal kebenaran, atau tidak mau mengikutinya meskipun mengenalnya. Kekufuran Yahudi lahir dari tidak mau mengikuti kebenaran dan lebih memilih selainnya meskipun mereka mengenalnya – ini bukan kesesatan semata. Kekufuran Nasrani lahir dari kebodohan dan kesesatan mereka terhadap kebenaran. Namun jika kebenaran itu telah jelas bagi mereka lalu mereka tetap memilih kebatilan, mereka pun menjadi serupa dengan umat yang dimurkai, sehingga mereka pun termasuk orang-orang yang dimurkai sekaligus sesat.

Karena hidayah, keberuntungan, dan kebahagiaan tidak mungkin diraih kecuali dengan mengenal kebenaran dan mengutamakan atas yang lain; dan karena kebodohan menghalangi hamba dari mengenal kebenaran sementara kezaliman menghalanginya dari menginginkannya – maka seorang hamba sangat membutuhkan untuk memohon kepada Allah setiap saat agar ditunjukkan jalan yang lurus: dengan penerangan, penjelasan, bimbingan, ilham, taufik, dan pertolongan. Agar Allah mengajarkan dan mengenalkannya kepada kebenaran, kemudian menjadikannya menginginkan dan bertekad untuk mengikutinya – sehingga ia keluar dari jalan orang-orang yang dimurkai, yang berpaling dari kebenaran dengan sengaja dan sadar, dan dari jalan orang-orang yang sesat, yang berpaling dari kebenaran karena kebodohan dan kesesatan.

Para salaf berkata: "Siapa di antara ulama kita yang rusak, maka padanya terdapat kemiripan dengan Yahudi; dan siapa di antara ahli ibadah kita yang rusak, maka padanya terdapat kemiripan dengan Nasrani." Demikianlah yang mereka katakan, dan itu benar. Seorang ulama yang rusak lalu mengamalkan akhlak

Yahudi – memutarbalikkan makna, menyembunyikan apa yang Allah turunkan demi kepentingan pribadinya, mendengki orang yang Allah beri karunia, berupaya membunuh orang yang menyuruh kepada keadilan dan mengajak kepada kitab Tuhannya dan sunnah nabinya, beserta sifat-sifat buruk lain yang Allah cela pada Yahudi seperti kekufuran, pembelokan makna, penyembunyian, pemalsuan, tipu daya untuk menghalalkan yang haram, serta pencampuradukan antara kebenaran dan kebatilan – maka kemiripannya dengan Yahudi sangat jelas. Adapun seorang ahli ibadah yang rusak lalu beribadah kepada Allah menurut hawa nafsunya bukan berdasarkan apa yang dibawa oleh Rasulullah sallallahu alaihi wasallam, dan berlebihan dalam mengagungkan para syaikh hingga menempatkan mereka pada kedudukan ketuhanan, bahkan melampauinya kepada semacam paham hulul (Tuhan bersemayam dalam makhluk) atau ittihad (penyatuan dengan Tuhan) – maka kemiripannya dengan Nasrani sangat jelas.

Maka wajib bagi seorang Muslim untuk menjauhkan diri sejauh-jauhnya dari kedua kemiripan ini. Siapa yang memahami kedua kemiripan dan sifat tersebut, serta mengenal keadaan manusia, ia akan menyadari betapa besar kebutuhannya dan kefakirannya kepada doa ini. Tidak ada doa yang lebih bermanfaat bagi seorang hamba darinya, dan tidak ada yang lebih wajib baginya. Kebutuhannya kepada doa ini lebih besar daripada kebutuhannya kepada kehidupan dan nafas, sebab jika kehidupan dan nafas hilang paling jauh akibatnya adalah kematian, sedangkan jika doa ini tidak terpenuhi akibatnya adalah kesengsaraan abadi.

Maka kami memohon kepada Allah, semoga Dia menunjukkan kepada kita jalan yang lurus, jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat, bukan jalan orang-orang yang dimurkai dan bukan pula jalan orang-orang yang sesat. Amin, sesungguhnya Dia Maha Dekat lagi Maha Mengabulkan.

Pasal tentang Didahulukannya "Orang-orang yang Dimurkai" atas "Orang-orang yang Sesat"

Masalah Ketiga Belas: Mengapa orang-orang yang dimurkai didahulukan atas orang-orang yang sesat? Ada beberapa alasan:

Pertama: Mereka lebih dahulu secara kronologis.

Kedua: Merekalah yang paling dekat dengan Nabi sallallahu alaihi wasallam di antara Ahli Kitab, karena mereka adalah tetangga beliau di Madinah, sedangkan Nasrani wilayahnya jauh dari beliau. Karena itulah pembicaraan dengan Yahudi dan seruan kepada mereka dalam Al-Qur'an jauh lebih banyak daripada pembicaraan dengan Nasrani, seperti dalam surah Al-Baqarah, Al-Ma'idah, Ali Imran, dan surah-surah lainnya.

Ketiga: Kekufuran Yahudi lebih keras daripada kekufuran Nasrani. Karena itu murka, laknat, dan hukuman lebih identik dengan mereka, sebab kekufuran mereka lahir dari kedurhakaan dan kezaliman. Maka peringatan dari jalan mereka dan menjauhinya lebih layak dan lebih penting untuk didahulukan. Hukuman orang yang tahu tidak sama dengan hukuman orang yang tidak tahu.

Keempat — dan ini yang terbaik: Sebelumnya telah disebutkan orang-orang yang diberi nikmat, sedangkan murka

adalah lawan dari nikmat. Surah ini adalah As-Sab'ul Matsani (tujuh ayat yang diulang-ulang) yang di dalamnya sesuatu disebutkan bersama lawannya. Maka penyebutan orang-orang yang dimurkai bersandingan dengan orang-orang yang diberi nikmat mengandung keseimbangan dan pertentangan yang tidak terdapat jika orang-orang yang sesat didahulukan. Ungkapan "manusia ada yang diberi nikmat dan ada yang dimurkai, maka jadilah dari golongan yang diberi nikmat" lebih indah daripada "ada yang diberi nikmat dan ada yang sesat."

Pasal tentang Isim Maf'ul dalam "Al-Maghdhub" dan Isim Fa'il dalam "Adh-Dhallin"

Masalah Keempat Belas: Mengapa pada golongan orang yang dimurkai digunakan isim maf'ul (kata sifat pasif), sedangkan pada orang-orang yang sesat digunakan isim fa'il (kata sifat aktif)?

Jawaban: Hal ini sudah jelas. Golongan yang dimurkai adalah mereka yang Allah murkai dan yang tertimpa murka-Nya, maka mereka adalah *maghdhub alaihim* (orang-orang yang dimurkai). Adapun golongan yang sesat, merekalah yang memilih kesesatan, mengutamakannya, dan mengusahakannya, sehingga mereka pun berhak mendapat hukuman atasnya. Tidak layak dikatakan "wal madhallin" dalam bentuk pasif, karena ungkapan itu memberikan kesan seolah mereka memiliki uzur dan kesesatan itu diperbuat atas mereka tanpa usaha mereka sendiri.

Dalam hal ini tidak ada hujah bagi kaum Qadariyah, karena kita pun menyatakan bahwa merekalah yang sesat meskipun Allah yang menyesatkan mereka. Bahkan ini justru merupakan bantahan terhadap kaum Jabariyah yang tidak menisbatkan perbuatan

kepada hamba kecuali secara kiasan, bukan hakikat. Ayat ini mengandung bantahan terhadap kedua kelompok tersebut dan menjadi kesaksian bahwa Ahlul Haq adalah yang paling benar: mereka menetapkan takdir dalam hal tauhid dan penciptaan, serta menetapkan kemampuan bagi perbuatan hamba dalam hal amal dan usaha — yang terakhir ini berkaitan dengan perintah dan perbuatan, sebagaimana yang pertama berkaitan dengan penciptaan dan takdir.

Dengan demikian, ayat ini mengandung penetapan syariat, takdir, hari kebangkitan, dan kenabian. Sebab nikmat dan murka adalah pahala dan hukuman-Nya. Orang-orang yang diberi nikmat tidak lain adalah para rasul-Nya dan pengikut mereka, sedangkan petunjuk bagi para pengikut itu hanya datang melalui tangan para rasul. Maka ayat ini mengisyaratkan penetapan kenabian dengan cara yang paling singkat, jelas, dan paling menunjukkan betapa umum dan mendesaknya kebutuhan manusia terhadapnya. Bahwa seorang hamba tidak mungkin termasuk golongan yang diberi nikmat kecuali dengan hidayah Allah, dan hidayah itu tidak diperoleh kecuali melalui para rasul. Hidayah ini memiliki buah, yaitu nikmat sempurna dan mutlak di negeri kebahagiaan abadi; dan lawannya juga memiliki buah, yaitu murka yang mengharuskan kesengsaraan abadi.

Renungkanlah bagaimana ayat yang ringkas dan singkat ini mencakup tujuan-tujuan agama yang paling penting dan paling mulia. Dan Allah-lah yang menunjukkan kepada jalan yang lurus, dan Dia lebih Maha Mengetahui.

Pasal:

Adapun masalah yang kelima belas: yaitu apa faedah penambahan kata "laa" (tidak) di antara kata yang diatukan dan kata yang diikuti, maka dalam hal ini terdapat empat faedah.

Pertama: bahwa penyebutannya merupakan penguat untuk penafian yang terkandung dalam kata "ghair" (selain). Seandainya tidak ada makna penafian di dalamnya, tentu tidak akan diathafkan kepadanya dengan "laa" disertai wawu. Maka kalimat itu sekuat ungkapan: "laa al-maghdhubi 'alaihim wa laa adh-dhaallin" atau "ghair al-maghdhubi 'alaihim wa ghair adh-dhaallin."

Faedah kedua: bahwa yang dimaksud adalah perbedaan yang terjadi antara dua jenis itu dan antara masing-masing jenis secara tersendiri. Seandainya "laa" tidak disebutkan dan dikatakan: "ghair al-maghdhubi 'alaihim wa adh-dhaallin," akan menimbulkan kesan bahwa yang dimaksud adalah apa yang berbeda dari gabungan dua jenis itu secara keseluruhan, bukan yang berbeda dari masing-masing jenis secara tersendiri. Maka ketika dikatakan "wa laa adh-dhaallin," menjadi jelas bahwa yang dimaksud adalah jalan yang bukan jalan mereka ini dan bukan jalan mereka itu. Penjelasannya: jika kamu berkata "Zaid dan Amr tidak berdiri," kamu hanya menafikan berdiri dari keduanya secara bersamaan, dan tidak mesti menafikannya dari masing-masing secara tersendiri.

Faedah ketiga: menghilangkan kesan bahwa "adh-dhaallin" adalah sifat dari "al-maghdhubi 'alaihim," dan bahwa keduanya adalah satu golongan yang disifati dengan kemurkaan dan kesesatan, serta athaf di antara keduanya masuk sebagaimana athaf sifat-sifat atas satu sama lain, seperti firman Allah Ta'ala: **Sungguh beruntunglah orang-orang yang beriman, yaitu orang-orang yang khusyu' dalam shalatnya, dan orang-orang yang**

menjauhkan diri dari perbuatan dan perkataan yang tidak berguna (Al-Mu'minun: 1-3) hingga akhirnya — karena ini semua adalah sifat-sifat orang beriman — dan seperti firman-Nya: **Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Maha Tinggi, yang menciptakan dan menyempurnakan, dan yang menentukan lalu memberi petunjuk** (Al-A'la: 1-3) dan sejenisnya. Maka ketika "laa" masuk, diketahuilah bahwa keduanya adalah dua golongan yang berbeda yang sengaja disebutkan.

Dan "laa" lebih tepat untuk makna ini daripada "ghair" karena beberapa alasan: pertama, hurufnya lebih sedikit; kedua, menghindari pengulangan lafaz; ketiga, beratnya pengucapan kata "ghair" dua kali tanpa pemisah kecuali satu kata, yang tidak diragukan lagi terasa berat di lisan; keempat, "laa" hanya digunakan untuk mengathafkan setelah penafian, sehingga penggunaannya mengisyaratkan penafian murka dari pemilik jalan lurus sebagaimana dinafikannya kesesatan dari mereka. Adapun "ghair," meskipun dapat menyampaikan makna ini, namun tidak lebih dalam dalam penafian dibandingkan "laa."

Dengan ini pula telah diketahui jawaban masalah keenam belas, yaitu bahwa "laa" hanya digunakan untuk mengathafkan dalam konteks penafian.

Pasal:

Adapun masalah yang ketujuh belas: yaitu bahwa hidayah di sini termasuk jenis hidayah yang mana, maka ketahuilah bahwa jenis-jenis hidayah ada empat.

Pertama: hidayah umum yang berlaku bagi seluruh makhluk, yang disebutkan dalam firman Allah Ta'ala: **Dia berkata: Tuhan kami adalah yang memberikan kepada setiap sesuatu bentuk ciptaannya, kemudian memberinya petunjuk** (Thaha: 50) – artinya, Dia memberikan kepada setiap sesuatu wujudnya yang tidak membingungkan dengan yang lain, memberikan kepada setiap anggota tubuh bentuk dan keadaannya, dan memberikan kepada setiap makhluk penciptaan khususnya, lalu memberinya petunjuk kepada perbuatan yang diciptakannya untuk itu. Inilah hidayah bagi hewan yang bergerak dengan kehendaknya menuju kemaslahatannya dan menolak bahayanya, dan hidayah bagi makhluk yang ditundukkan untuk apa ia diciptakan. Maka setiap makhluk memiliki hidayah yang sesuai dengannya, sebagaimana setiap jenis hewan memiliki hidayah yang sesuai dengannya meskipun berbeda-beda bentuk dan wujudnya. Demikian pula setiap anggota tubuh memiliki hidayah yang sesuai dengannya: dua kaki diberi petunjuk untuk berjalan, dua tangan untuk bekerja, lidah untuk berbicara, telinga untuk mendengar, mata untuk melihat, dan setiap anggota tubuh untuk apa ia diciptakan. Dua pasang dari setiap hewan diberi petunjuk untuk berpasangan, berkembang biak, dan merawat keturunan; bayi diberi petunjuk untuk menyusu begitu dilahirkan.

Tingkatan-tingkatan hidayah-Nya Subhanahu tidak dapat dihitung kecuali oleh-Nya, maka **Mahasuci Allah, Tuhan semesta alam**. Lebah diberi petunjuk untuk membuat rumah-rumah di gunung-gunung, di pohon-pohon, dan di bangunan-bangunan, kemudian menempuh jalan-jalan Tuhannya yang dimudahkan baginya tanpa perlawanan, lalu kembali ke rumah-rumahnya; diberi petunjuk pula untuk menaati ratunya dan mengikutinya ke mana

pun ia membawa mereka, lalu diberi petunjuk untuk membangun rumah-rumah yang mengagumkan pembuatannya dan kokoh bangunannya.

Siapa yang merenungkan sebagian hidayah-Nya yang tertancap di alam semesta, akan bersaksi bahwa Dia adalah Allah yang tiada tuhan selain-Nya, Yang Mengetahui yang gaib dan yang nyata, Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana. Dan dari mengenal hidayah ini, ia beralih kepada penetapan kenabian dengan cara yang paling mudah, paling pertama, paling baik, paling ringkas, dan paling jauh dari segala kerancuan. Sebab, jika Dia tidak membiarkan hewan-hewan itu sia-sia dan tidak terbengkalai, bahkan memberinya hidayah yang menjungkirbalikkan akal para cendekiawan, bagaimana mungkin layak bagi-Nya untuk membiarkan jenis manusia — yang merupakan inti dari keberadaan, yang Dia muliakan dan unggulkan atas banyak makhluk-Nya — terlantar dan sia-sia, tidak diberi petunjuk menuju kesempurnaan tertinggi dan tujuan terbaiknya? Bahkan membiarkannya terlantar tanpa perintah, tanpa larangan, tanpa pahala, dan tanpa hukuman? Bukankah ini bertentangan dengan hikmah-Nya dan penisbatan hal itu kepada-Nya adalah sesuatu yang tidak layak bagi keagungan-Nya?

Karena itulah Dia mengingkari hal tersebut atas orang yang menyangkanya, mensucikan diri-Nya darinya, dan menjelaskan bahwa penisbatan itu mustahil dan Dia Mahatinggi darinya. Firman-Nya: **Maka apakah kamu mengira bahwa Kami menciptakan kamu sia-sia, dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami? Maka Mahatinggi Allah, Raja yang sebenarnya** (Al-Mu'minun: 115-116). Dia mensucikan diri-Nya dari sangkaan ini, yang menunjukkan bahwa kebatilannya telah

mengakar dalam fitrah yang sehat dan akal yang lurus. Ini pula merupakan salah satu dalil penetapan hari kebangkitan secara akal, dan bahwa hal itu dikuatkan oleh akal dan syariat sekaligus — yang merupakan jalan paling sahih dalam masalah itu.

Siapa yang memahami ini, akan memahami rahasia dikaitkannya firman Allah Ta'ala: **Tidak ada satu pun makhluk bergerak di bumi dan tidak pula burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan semuanya merupakan umat-umat seperti kamu. Tidak ada sesuatu pun yang Kami luputkan di dalam Kitab, kemudian mereka dikumpulkan kepada Tuhan mereka** (Al-An'am: 38) dengan firman-Nya: **Dan mereka berkata: Mengapa tidak diturunkan kepadanya suatu ayat dari Tuhannya? Katakanlah: Sesungguhnya Allah kuasa menurunkan suatu ayat, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui** (Al-An'am: 37) — dan bagaimana hal itu datang dalam konteks jawaban atas pertanyaan tersebut, sebagai isyarat kepada penetapan kenabian: bahwa Dzat yang tidak membiarkan urusan setiap hewan di bumi dan setiap burung yang terbang dengan kedua sayapnya, bahkan menjadikan mereka umat-umat dan memberi mereka petunjuk menuju tujuan dan kemaslahatan mereka, bagaimana mungkin tidak memberi kamu petunjuk menuju kesempurnaanmu dan kemaslahatanmu?

Inilah salah satu jenis hidayah dan yang paling umum di antaranya.

Jenis kedua: hidayah penjelasan, penunjukan, dan pengenalan terhadap dua jalan kebaikan dan keburukan serta dua jalan keselamatan dan kebinasaan. Hidayah ini tidak mesti menghasilkan petunjuk yang sempurna, karena ia adalah sebab dan syarat, bukan kepastian. Karenanya hidayah yang sempurna bisa ada bersama hidayah ini atau tidak ada. Seperti firman Allah

Ta'ala: **Adapun kaum Tsamud, maka Kami telah memberi mereka petunjuk, namun mereka lebih menyukai kebutaan daripada petunjuk** (Fushshilat: 17) — artinya Kami telah menjelaskan kepada mereka, membimbing mereka, dan menunjukkan mereka, namun mereka tidak mau mendapat petunjuk. Di antaranya juga firman-Nya: **Dan sesungguhnya kamu benar-benar memberi petunjuk ke jalan yang lurus** (Asy-Syura: 52).

Jenis ketiga: hidayah taufik dan ilham. Inilah hidayah yang pasti menghasilkan petunjuk dan tidak mungkin luput darinya. Inilah yang disebutkan dalam firman-Nya: **Dia menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki** (Al-Mudatstsir: 31), dan dalam firman-Nya: **Jika kamu sangat mengharapkan petunjuk mereka, maka sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang yang Dia sesatkan** (An-Nahl: 37), dan dalam sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Barangsiapa diberi petunjuk oleh Allah, tidak ada yang dapat menyesatkannya; dan barangsiapa disesatkan-Nya, tidak ada yang dapat memberinya petunjuk"* — diriwayatkan oleh Muslim, Ahmad, dan Al-Baihaqi — dan dalam firman Allah Ta'ala: **Sesungguhnya kamu tidak dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu cintai** (Al-Qashash: 56). Dia menafikan hidayah jenis ini darinya (Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam) dan menetapkan baginya hidayah dakwah dan penjelasan dalam firman-Nya: **Dan sesungguhnya kamu benar-benar memberi petunjuk ke jalan yang lurus** (Asy-Syura: 52).

Jenis keempat: puncak dari hidayah-hidayah ini, yaitu hidayah menuju surga dan neraka ketika penghuninya digiring ke sana. Allah Ta'ala berfirman: **Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, Tuhan mereka akan**

memberi petunjuk kepada mereka karena keimanan mereka; di bawah mereka mengalir sungai-sungai di dalam surga yang penuh kenikmatan (Yunus: 9). Penghuni surga berkata: Segala puji bagi Allah yang telah memberi kami petunjuk ke (surga) ini (Al-A'raf: 43). Dan Allah Ta'ala berfirman tentang penghuni neraka: Kumpulkanlah orang-orang yang zalim beserta teman sejawat mereka dan sembahsan-sembahsan yang selalu mereka sembah selain Allah, lalu tunjukkanlah kepada mereka jalan ke neraka (Ash-Shaffat: 22-23).

Apabila hal ini telah diketahui, maka hidayah yang dimohon dalam firman-Nya: **Tunjukilah kami jalan yang lurus (Al-Fatihah: 6)** hanya mencakup tingkatan kedua dan ketiga secara khusus, yaitu permohonan akan pengenalan, penjelasan, bimbingan, taufik, dan ilham.

Jika dikatakan: bagaimana memohon pengenalan dan penjelasan sementara itu sudah dimilikinya, begitu pula ilham dan taufik? Kami menjawab: hal itu dijawab bahwa yang dimaksud adalah keteguhan dan kelangsungan hidayah.

Ketahuilah bahwa seorang hamba tidak akan mendapatkan hidayah sempurna yang dituntut kecuali setelah enam perkara yang ia butuhkan dengan kebutuhan yang tidak bisa diabaikan:

Perkara pertama: pengetahuannya tentang segala yang ia kerjakan dan tinggalkan, bahwa ia dicintai Tuhan dan diridhai-Nya sehingga ia mengutamakan-Nya, dan bahwa ia dimurkai dan dibenci-Nya sehingga ia menjauhinya. Jika ilmu dan pengetahuan ini berkurang sedikit pun, maka hidayah yang sempurna pun akan berkurang sesuai kadarnya.

Perkara kedua: hendaklah ia berkehendak dan bertekad untuk melakukan semua yang dicintai Allah, serta berkehendak dan bertekad untuk meninggalkan semua yang dilarang Allah — secara terperinci setelah terlintas dalam benak, dan secara global dalam keseluruhan. Jika kehendaknya untuk itu berkurang sedikit pun, maka hidayah yang sempurna pun berkurang sesuai kadar kurangnya kehendak itu.

Perkara ketiga: hendaklah ia melaksanakannya secara perbuatan dan meninggalkan yang terlarang. Jika perbuatannya berkurang sedikit pun, maka hidayahnya pun berkurang sesuai kadarnya.

Inilah tiga perkara yang merupakan pokok dalam hidayah. Dan mengikutinya tiga perkara lagi yang merupakan pelengkap dan kesempurnaannya:

Pertama: perkara-perkara yang diberi petunjuk kepadanya secara global namun belum mendapat petunjuk kepada perinciannya — ia membutuhkan hidayah terperinci dalam hal itu.

Kedua: perkara-perkara yang diberi petunjuk dari satu sisi namun tidak dari sisi lain — ia membutuhkan kesempurnaan hidayah agar hidayahnya dalam hal itu menjadi lengkap.

Ketiga: perkara-perkara yang diberi petunjuk secara terperinci dari segala sisinya — ia membutuhkan kesinambungan dan kelanggengan hidayah tersebut.

Inilah pokok-pokok yang berkaitan dengan apa yang ia bertekad untuk melakukan dan meninggalkan.

Perkara ketujuh berkaitan dengan masa lalu, yaitu perkara-perkara yang terjadi darinya tidak dalam jalur kelurusan — ia

membutuhkan untuk memperbaikinya dengan bertobat darinya dan menggantinya dengan yang lain.

Jika demikian keadaannya, maka pertanyaan "bagaimana ia memohon hidayah sementara hidayah itu sudah ada padanya" dijawab dengan bahwa yang dimaksud adalah keteguhan dan kelangsungan. Hal itu bila tingkatan-tingkatan itu sudah terwujud baginya secara nyata — maka permohonannya akan hidayah adalah permohonan keteguhan dan kelangsungan.

Adapun jika apa yang tidak ia ketahui berlipat ganda dibanding yang ia ketahui, dan apa yang tidak ia kehendaki dari kebenarannya lebih banyak dari yang ia kehendaki, dan tidak ada jalan baginya untuk melakukannya kecuali jika Allah menciptakan kemampuan melakukannya dalam dirinya — maka yang dimohon adalah pokok hidayah secara terus-menerus: berupa pengajaran, taufik, penciptaan kehendak di dalamnya, pemberian kemampuan, penciptaan kemampuan melakukan, dan keteguhan atasnya.

Maka jelaslah bahwa tidak ada kebutuhan yang lebih besar darinya kepada permohonan hidayah — pokok dan perinciannya, dalam ilmu dan amal, keteguhan atasnya, dan kelangsungan hingga kematian. Rahasiannya adalah bahwa hamba senantiasa membutuhkan hidayah dalam setiap saat, dalam segala yang ia kerjakan dan tinggalkan, baik secara pokok, perincian, maupun keteguhan; dan ia membutuhkan pertambahan ilmu tentang petunjuk secara terus-menerus. Maka tidak ada yang lebih bermanfaat baginya dan tidak ada sesuatu yang lebih ia butuhkan daripada memohon hidayah.

Kami memohon kepada Allah agar menunjuki kami jalan yang lurus dan meneguhkan hati kami atas agama-Nya.

Pasal:

Adapun masalah yang kesembilan belas: yaitu penggunaan dhamir (kata ganti) jamak dalam firman-Nya: **Tunjukilah kami jalan** – sebagian orang menjawabnya dengan mengatakan bahwa setiap anggota tubuh hamba dan setiap indra lahir dan batinnya membutuhkan hidayah khusus baginya, maka digunakanlah bentuk jamak dengan menempatkan setiap anggota tubuh sebagai pemohon yang mencari petunjuk.

Jawaban ini saya sampaikan kepada Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah – semoga Allah mensucikan ruhnya – dan beliau menilainya sangat lemah. Dan memang demikianlah adanya, sebab manusia adalah nama bagi keseluruhannya, bukan bagi setiap bagian dan anggota tubuhnya. Seseorang ketika berkata: "Ampunilah aku, rahmatilah aku, perbaikilah aku, dan beri aku petunjuk" – ia memohon kepada Allah apa yang menjadi kebaikan bagi keseluruhannya, lahir dan batin, tanpa perlu membayangkan setiap anggota tubuh memiliki permohonan tersendiri yang dikhususkan dengan lafaznya.

Maka yang benar adalah dikatakan: ini selaras dengan firman-Nya: **Hanya kepada-Mu kami menyembah dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan** (Al-Fatihah: 5). Penggunaan dhamir jamak di kedua tempat itu lebih indah dan lebih agung. Sebab maqam ini adalah maqam penghambaan dan kebutuhan kepada Tuhan, pengakuan akan ketergantungan kepada penghambaan, pertolongan, dan hidayah-Nya. Maka digunakanlah bentuk jamak, artinya: kami sekalian para hamba-Mu mengakui penghambaan kepada-Mu. Ini seperti seorang hamba

berkata kepada raja yang diagungkan: kami semua hamba dan milik Tuan, berada di bawah ketaatan Tuan, tidak akan melanggar perintah Tuan — hal ini lebih indah dan lebih berkesan di sisi raja daripada ia berkata: aku seorang diri hambamu dan milikmu.

Karena itu, seandainya ia berkata: "Aku seorang diri milikmu" niscaya mendatangkan kebencian. Namun jika ia berkata: "Aku dan seluruh penduduk negeri adalah hamba dan pasukanmu," itu lebih agung dan lebih mulia, karena mengandung makna bahwa hambamu sangat banyak dan aku hanyalah salah satunya, dan kita semua bersekutu dalam penghambaan kepadamu, memohon pertolongan darimu, dan meminta petunjuk darimu. Ini mengandung pujian kepada Tuhan atas keluasan kemuliaan-Nya dan banyaknya hamba serta para pemohon petunjuk kepada-Nya, yang tidak terkandung dalam lafaz tunggal. Renungkanlah hal ini.

Apabila kamu renungkan doa-doa dalam Al-Quran, kamu akan mendapati umumnya menggunakan pola ini, seperti: **Ya Tuhan kami, berikanlah kepada kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, dan lindungilah kami dari siksa neraka** (Al-Baqarah: 201), dan doa-doa di akhir surah Al-Baqarah, di akhir dan awal surah Ali 'Imran — dan itulah sebagian besar doa dalam Al-Quran Al-Karim.

Pasal:

Masalah yang kedua puluh: yaitu apakah jalan yang lurus itu — kami sebutkan di sini secara ringkas, karena para ulama telah beragam ungkapannya dan penjelasannya sesuai sifat-sifat, kaitannya, dan hakikatnya. Namun hakikatnya adalah satu hal, yaitu jalan Allah yang Dia bentangkan bagi hamba-hamba-Nya

melalui lisan para rasul-Nya dan Dia jadikan sebagai penghubung bagi hamba-hamba-Nya kepada-Nya. Tidak ada jalan lain bagi mereka menuju-Nya selain ini; bahkan semua jalan tertutup kecuali jalan ini. Ia adalah mengesakan-Nya dalam penghambaan dan mengesakan rasul-Nya dalam ketaatan – tidak menyekutukan-Nya dengan siapa pun dalam penghambaan dan tidak menyekutukan rasul-Nya dengan siapa pun dalam ketaatan. Maka ia memurnikan tauhid dan memurnikan ittiba' kepada Rasul.

Ini adalah makna ucapan sebagian orang arif: *"Sesungguhnya kebahagiaan dan keberuntungan seluruhnya terhimpun dalam dua hal: kejujuran kecintaannya dan baiknya pergaulannya."*

Ini semua adalah kandungan syahadat bahwa tiada tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Maka apa pun yang digunakan untuk menafsirkan jalan yang lurus, ia masuk dalam dua pokok ini. Intinya dan tumpuannya adalah: engkau mencintai-Nya dengan segenap hatimu dan engkau menyenangkan-Nya dengan segenap kemampuanmu, sehingga tidak ada tempat dalam hatimu kecuali dipenuhi kecintaan kepada-Nya, dan tidak ada kehendak yang kamu miliki kecuali berkaitan dengan keridhaan-Nya.

Yang pertama terwujud dengan merealisasikan syahadat tiada tuhan selain Allah, dan yang kedua terwujud dengan merealisasikan syahadat bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Inilah agama yang benar: mengenal kebenaran dan mengamalkannya, mengenal apa yang dengannya Allah mengutus para rasul-Nya dan melaksanakannya. Katakanlah apa pun yang kamu kehendaki dari ungkapan-ungkapan yang terbaik dan yang menjadi porosnya, yaitu: ilmu dan amal lahir dan batin yang bersumber dari pelita kenabian. Dan yang serupa dengan ucapan

orang yang berkata: mengikuti Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam lahir dan batin, dalam ilmu dan amal. Dan yang serupa dengan ucapan orang yang berkata: mengakui keesaan Allah dan istiqamah di atas perintah-Nya.

Adapun selain ini dari berbagai pendapat, seperti ucapan orang yang berkata: shalat lima waktu; atau yang berkata: kecintaan kepada Abu Bakar dan Umar; atau yang berkata: rukun Islam yang lima yang dibangun di atasnya — maka semua ini adalah pengumpamaan dan perincian, bukan tafsir yang menyeluruh. Bahkan itu hanyalah sebagian dari bagian-bagiannya. Sedangkan hakikat yang menyeluruh adalah apa yang telah disebutkan terdahulu. Wallahu a'lam.

Faidah (Catatan Bermanfaat):

Mengenai badal ba'dh minal kull (pengganti sebagian dari keseluruhan) dan badal masdar minal ism (pengganti masdar dari isim), keduanya pada hakikatnya kembali kepada makna dan hasil badal syai' minas syai' wahuma li'ainin wahidah (pengganti sesuatu dari sesuatu yang keduanya merujuk pada satu entitas yang sama), hanya saja pada kedua jenis badal ini, badal tersebut wajib disandarkan kepada dhamir (kata ganti) dari mubdal minh (kata yang digantikan), berbeda dengan badal syai' minas syai' wahuma li'ainin wahidah.

Adapun persamaan keduanya dalam makna: apabila kamu mengucapkan "aku melihat kaum itu, sebagian besar mereka" atau "separuh mereka", maka sesungguhnya kamu berbicara dengan lafaz umum padahal yang kamu maksud adalah yang khusus — dan ini banyak terjadi dan lazim digunakan. Kamu bermaksud menyebut sebagian kaum, lalu kamu jadikan "sebagian besar

mereka" atau "separuh mereka" sebagai penjelas bagi sebagian tersebut, dan kamu sandarkan kepada dhamir "kaum" sebagaimana isim yang menjadi mubdal minh disandarkan kepada "kaum". Maka akhirnya pembicaraan itu bermuara pada penggantian sesuatu dari sesuatu yang keduanya merujuk pada satu entitas yang sama.

Demikian pula badal masdar minal ism, karena isim dari sisi kedudukannya sebagai substansi (zat) tidaklah berkaitan dengan pujian, celaan, kekaguman, cinta, maupun kebencian — yang berkaitan dengan semua itu adalah sifat-sifat dan aksiden yang melekat padanya. Maka apabila kamu berkata: "Abdullah memberi manfaat kepadaku melalui ilmunya", ini menunjukkan bahwa yang memberi manfaat darinya adalah sifat dan perbuatannya. Lalu kamu menjelaskan sifat tersebut dengan berkata: "ilmunya", "bimbingannya", atau "wawasannya", dan kamu sandarkan hal itu kepada dhamir isim tersebut sebagaimana isim yang menjadi mubdal minh disandarkan kepadanya dalam makna. Maka perkiraan kalimatnya menjadi: "Sifat Zaid memberi manfaat kepadaku, atau salah satu kebaikannya", lalu kamu jelaskan dengan perkataanmu: "ilmunya", "kebaikannya", atau "perjumpaannya". Dengan demikian, makna pun bermuara pada badal syai' minas syai' wahuma li'ainin wahidah.

Apabila hal ini telah jelas, maka tidak sah dalam badal isytilah bahwa kata kedua (badal) berupa substansi (zat), karena tidak boleh menggantikan substansi dari aksiden. Dan badal itu wajib disandarkan kepada dhamir isim, karena ia adalah penjelasan bagi apa yang dalam perkiraan disandarkan kepada isim tersebut.

Yang mengherankan adalah pendapat Al-Farisi mengenai firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"api yang mempunyai kayu bakar"** (Al-Buruj: 5), bahwa itu adalah badal dari "al-ukhdud" (parit) dengan badal isyimal, padahal "api" adalah substansi yang berdiri sendiri, dan ia tidak disandarkan kepada dhamir "al-ukhdud", serta tidak memenuhi satu pun syarat dari syarat-syarat isyimal. Abu Ali Al-Farisi pun luput dari hal ini dan meninggalkan apa yang lebih tepat secara makna dan lebih sesuai dengan kaidah ilmu nahwu, yaitu membuang mudhaf dan menggantinya dengan mudhaf ilaih. Seolah-olah yang dimaksudkan adalah: "para penggali parit, parit api yang mempunyai kayu bakar", sehingga ia menjadi bagian dari badal syai' minas syai' wahuma li'ainin wahidah. Sebagaimana kata penyair:

Dua orang yang mengisap susu dari payudara satu ibu, keduanya bersumpah

— berdasarkan riwayat dengan bacaan jar (kasrah) pada kata "thadyi umm" — yang dimaksud adalah "laban thadyi" (susu dari payudara), lalu mudhaf dibuang.

Faidah yang Sangat Indah:

Firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Dan bagi Allah, wajib atas manusia berhaji ke Baitullah, bagi orang yang mampu menempuh perjalanannya"** (Ali Imran: 97).

"Hijjul bait" (haji ke Baitullah) adalah muftada, sedang khabarnya terdapat pada salah satu dari dua kata yang dimajrurkan sebelumnya. Yang sesuai dengan makna adalah pada frasa "atas manusia", karena ini adalah kewajiban, dan kewajiban

menuntut penggunaan kata "atas". Namun boleh juga khabarnya terdapat pada frasa "bagi Allah", karena mengandung makna kewajiban dan hak.

Yang menguatkan perkiraan kedua adalah bahwa khabar merupakan tempat pokok faedah dan kedudukannya, sedang mendahulukannya dalam bab ini hukumnya dianggap masih di belakang. Maka yang lebih tepat adalah "bagi Allah". Yang menguatkan sisi pertama adalah bahwa ungkapan "haji ke Baitullah wajib atas manusia" lebih banyak digunakan dalam konteks kewajiban daripada ungkapan "haji ke Baitullah adalah hak bagi Allah", yakni hak yang wajib bagi Allah. Renungkanlah hal ini.

Berdasarkan ini, mendahulukan majrur pertama yang bukan khabar mengandung dua faedah:

Pertama: ia adalah nama bagi Zat yang mewajibkan haji, sehingga lebih berhak untuk didahulukan daripada menyebut kewajiban itu sendiri. Dengan demikian, ayat ini mengandung tiga perkara yang tersusun sesuai urutan kejadiannya: (1) Zat yang mewajibkan fardu ini, maka disebutlah terlebih dahulu; (2) pihak yang menunaikan kewajiban, yaitu yang difardhukan atasnya, mereka adalah manusia; (3) hubungan dan hak yang terkait dengannya – dari sisi pewajiban dari-Nya, dari sisi kewajiban bagi mereka, dan dari sisi pelaksanaan – yaitu haji.

Kedua: isim yang dimajrurkan, karena ia milik Allah Subhanahu wa Ta'ala, maka wajib diutamakan penyebutannya sebagai bentuk pengagungan terhadap kehormatan kewajiban yang Dia tetapkan ini, dan sebagai peringatan agar tidak menyia-nyiakannya, karena apa yang diwajibkan oleh Allah Subhanahu wa

Ta'ala tidaklah sama kedudukannya dengan apa yang diwajibkan oleh selain-Nya.

Adapun firman-Nya "man" (barang siapa), maka ia adalah badal. Sebagian orang terpicat oleh pendapat bahwa ia adalah fa'il dari masdar, seolah-olah dikatakan: "hendaklah orang yang mampu menempuh perjalanannya berhaji ke Baitullah." Pendapat ini lemah dari beberapa sisi:

Di antaranya: haji adalah fardu 'ain. Seandainya makna ayat seperti yang disebutkan itu, maka akan memberikan pemahaman fardu kifayah, karena jika orang-orang yang mampu telah berhaji maka tanggungan orang lain pun gugur. Sebab maknanya akan bermuara pada: "Bagi Allah wajib atas manusia bahwa orang-orang yang mampu di antara mereka berhaji ke Baitullah." Maka apabila orang-orang yang mampu telah menunaikan kewajibannya, gugurlah kewajiban dari orang-orang yang tidak mampu. Padahal kenyataannya tidak demikian — bahkan haji adalah fardu 'ain atas setiap orang, baik orang-orang yang mampu berhaji maupun tidak. Akan tetapi Allah Subhanahu wa Ta'ala memberikan uzur kepada orang yang tidak mampu karena ketidakmampuannya menunaikan kewajiban itu, sehingga tidak meminta pertanggungjawaban darinya dan tidak menuntutnya untuk melaksanakannya. Apabila dia berhaji, maka gugurlah fardu darinya. Dan hajinya orang-orang yang mampu tidak menggugurkan fardu dari orang-orang yang tidak mampu.

Apabila kamu ingin penjelasan yang lebih rinci: apabila kamu berkata, "Wajib atas penduduk daerah ini bahwa kelompok yang mampu berjihad di antara mereka berjihad, maka apabila kelompok itu berjihad, terputuslah kaitan kewajiban dari selain mereka," maka ini berbeda dengan apabila kamu berkata: "Wajib

atas seluruh manusia bahwa orang yang mampu di antara mereka berjihad, maka kewajiban itu terkait dengan semuanya dan orang yang tidak mampu diizinkan karena ketidakmampuannya." Dalam susunan ayat dengan cara yang kedua ini — bukan dengan ungkapan "bagi Allah wajib haji ke Baitullah atas orang-orang yang mampu" — terdapat poin yang sangat indah ini, maka renungkanlah.

Sisi kedua: Menyandarkan masdar kepada fa'il apabila ada, lebih utama daripada menyandarkannya kepada maf'ul, dan tidak boleh menyimpang dari kaidah asal ini kecuali dengan dalil yang dinukil. Seandainya "man" adalah fa'il, maka masdar tentu disandarkan kepadanya, dan akan dikatakan: "Bagi Allah wajib atas manusia haji ke Baitullah bagi orang yang mampu." Membawanya kepada bab "yu'jibuni dharbu Zaidan 'Amrun" — yang memisahkan antara masdar dan fa'il yang disandarkan kepadanya dengan maf'ul dan zharaf — adalah membawa kepada yang jarang dan tidak kuat. Itulah bacaan Ibnu 'Amir: "qutla awladahum syuraka'ahum" dengan fathah pada "dal" — maka tidak boleh berpaling kepadanya.

Apabila telah terbukti bahwa "man" adalah badal ba'dh minal kull, maka wajib ada dhamir dalam kalimat yang kembali kepada "manusia", seolah-olah dikatakan: "orang yang mampu di antara mereka." Membuang dhamir ini dalam kebanyakan kalimat tidaklah baik, namun yang menjadikannya baik di sini adalah beberapa hal:

Di antaranya: "man" berlaku bagi orang yang berakal, sebagaimana isim yang menjadi mubdal minh, sehingga terikat dengannya. Di antaranya pula: "man" dihubungkan dengan sifat yang lebih khusus dari isim yang pertama. Seandainya silahkan

lebih umum, maka membuang dhamir yang kembali kepadanya akan menjadi buruk. Contohnya: apabila kamu berkata, "Aku melihat saudara-saudaramu, siapa yang pergi ke pasar" — dengan maksud "yang pergi dari mereka" — tanpa menyebut dhamir, maka itu buruk, karena "yang pergi ke pasar" lebih umum dari saudara-saudara. Demikian pula apabila kamu berkata: "Pakailah pakaian-pakaian itu, yang indah dan bagus" — dengan maksud "dari pakaian-pakaian itu" — tanpa menyebut dhamir, maka itu lebih jauh kebolehan, karena lafaz "yang indah" lebih umum dari pakaian-pakaian.

Adapun bab badal ba'dh minal kull memang seharusnya badal itu lebih khusus dari mubdal minh. Maka apabila badal itu lebih umum, lalu kamu sandarkan atau ikatkan dengan dhamir yang kembali kepada isim yang pertama, maka hilanglah keumuman dan yang tinggal hanyalah kekhususan.

Di antara hal yang memperindah pembuangan dhamir dalam ayat ini juga — di samping yang telah disebutkan — adalah panjangnya kalimat dengan silah dan maushul.

Adapun majrur dalam firman-Nya "ilaih" (kepadanya), maka mengandung dua kemungkinan: pertama, ia berkedudukan sebagai hal (keterangan keadaan) dari "sabil" (jalan), seolah-olah ia adalah na'at (sifat) bagi nakirah yang didahulukan, karena seandainya diakhirkan maka ia akan berkedudukan sebagai na'at bagi "sabil." Kedua, ia berkaitan dengan "sabil", dan apabila dikatakan: bagaimana mungkin berkaitan dengannya padahal ia tidak mengandung makna fi'il? Maka jawabannya: "sabil" di sini merupakan ungkapan bagi segala yang mengantarkan ke Baitullah berupa bekal dan perbekalan semisalnya, sehingga ada nuansa makna fi'il padanya, dan yang dimaksud bukan "sabil" dalam arti

jalan yang biasa. Oleh karenanya, kaitan majrur dengannya menjadi tepat.

Keindahan susunan dan kemukjizatan lafaz menuntut didahulukannya majrur tersebut meskipun tempatnya di belakang, karena ia adalah dhamir yang kembali kepada Baitullah, dan Baitullah itulah yang menjadi tujuan utama yang diperhatikan. Mereka mendahulukan dalam pembicaraan apa yang lebih mereka perhatikan dan lebih mereka pentingkan. Demikian ungkapan As-Suhaili, namun ini jauh sekali dari kebenaran.

Yang benar mengenai berkaitan-nya jar dan majrur adalah sisi lain yang lebih baik dari keduanya dan tidak ada yang lebih layak bagi ayat ini selainnya, yaitu: kewajiban yang dipahami dari firman-Nya "atas manusia", yakni: wajib atas manusia berhaji, ia adalah hak yang wajib. Adapun mengaitkannya dengan "sabil" atau menjadikannya sebagai hal darinya, maka itu sangat jauh. Renungkanlah, karena hampir tidak terlintas dalam benak dari ayat ini. Ini seperti seseorang berkata: "Bagi Allah wajib atasmu haji, bagi Allah wajib atasmu shalat dan zakat."

Di antara faedah dan rahasia ayat ini: apabila Allah Subhanahu wa Ta'ala menyebut sesuatu yang Dia wajibkan atau haramkan, biasanya Dia menyebutnya dengan lafaz perintah dan larangan – yang paling banyak – atau dengan lafaz "al-ijab", "al-kitab", dan "at-tahrim", seperti: **"Diwajibkan atas kamu berpuasa"** (Al-Baqarah: 183), **"Diharamkan atas kamu bangkai"** (Al-Ma'idah: 3), **"Katakanlah: Marilah aku bacakan apa yang diharamkan Tuhanmu kepadamu"** (Al-An'am: 151).

Dalam susunan ayat ini, penekanan kewajiban dikuatkan dengan sepuluh sisi:

Pertama: mendahulukan nama-Nya yang Mahaagung dan memasukkan lam kepemilikan dan kekhususan padanya. Kedua: menyebut pihak yang diwajibkan atasnya dengan lafaz umum yang dimasuki huruf "atas". Ketiga: menggantikannya dengan penyebut orang-orang yang mampu. Keempat: menakirahkan kata "sabil" dalam konteks syarat, sebagai isyarat bahwa haji wajib dengan jalan apa pun yang memungkinkan dari bekal atau harta, sehingga kewajiban dikaitkan dengan terwujudnya apa yang disebut sabil. Kelima: kemudian diikuti dengan ancaman terbesar berupa kekufuran, maka Allah berfirman: "barang siapa kafir" — yakni dengan tidak mau menerima dan meninggalkan kewajiban ini. Keenam: membesarkan perkara dan menegaskan ancaman dengan pemberitahuan-Nya tentang kecukupan-Nya dari orang itu. Ketujuh: Allah Subhanahu wa Ta'ala adalah Al-Ghani (Maha Kaya) Al-Hamid (Maha Terpuji), tidak membutuhkan haji siapa pun. Dan dalam menyebut kecukupan-Nya dari orang itu di sini, terdapat pemberitahuan tentang murka-Nya dan kemarahan-Nya kepadanya serta berpaling dari-Nya darinya — yang merupakan ancaman paling besar dan paling keras. Kedelapan: menegaskan hal itu dengan menyebut "al-'alamin" (seluruh alam semesta) secara umum, dan tidak dikatakan "maka sesungguhnya Allah Maha Kaya dari-Nya", karena apabila Dia Maha Kaya dari seluruh alam semesta, maka kekayaan-Nya adalah sempurna dan mutlak dari segala sisi, dari setiap orang, dengan setiap pertimbangan. Ini lebih menunjukkan besarnya murka-Nya kepada orang yang meninggalkan hak-Nya yang Dia wajibkan atasnya. Kesembilan: menegaskan makna ini dengan huruf "inna" yang menunjukkan penekanan. Kesepuluh: renungkanlah rahasia badal dalam ayat yang menuntut disebutkannya isnad dua kali — sekali dengan menyandarkannya kepada keumuman manusia dan sekali dengan

menyandarkannya kepada kekhususan orang-orang yang mampu. Inilah di antara faedah badal, yaitu memperkuat makna dan menegaskan dengan mengulang isnad. Oleh karena itu, badal mengandung niat pengulangan 'amil dan penyebutannya kembali.

Kemudian renungkanlah apa yang ada dalam ayat ini berupa: penjelasan setelah pengaburan, dan perincian setelah penyebutan secara global. Bagaimana hal itu mencakup penyajian kalimat dalam dua bentuk dan dua rupa sebagai bentuk perhatian terhadapnya dan penekanan urusannya. Kemudian renungkanlah bagaimana kewajiban ini diawali dengan penyebutan keindahan-keindahan Baitullah dan keagungan urusannya — dengan hal-hal yang mendorong jiwa untuk menuju dan menunaikan hajinya meskipun tidak dituntut demikian — maka Allah berfirman: **"Sesungguhnya rumah yang mula-mula dibangun untuk manusia ialah Baitullah yang di Bakkah (Mekkah) yang diberkati dan menjadi petunjuk bagi semua manusia, di sana terdapat tanda-tanda yang nyata, di antaranya makam Ibrahim; barang siapa memasukinya, maka dia aman"** (Ali Imran: 96-97).

Maka Allah mensifatinya dengan lima sifat: Pertama, ia adalah rumah pertama yang dibangun di muka bumi. Kedua, ia diberkati — dan berkah adalah banyaknya kebaikan dan kekekalannya, dan tidak ada di antara rumah-rumah dunia yang lebih berkah, lebih banyak kebaikan, lebih kekal, dan lebih bermanfaat bagi makhluk darinya. Ketiga, ia adalah petunjuk (huda), dan Allah mensifatinya dengan masdar itu sendiri sebagai bentuk mubalaghah (hiperbola), seolah-olah ia sendiri adalah perwujudan hidayah. Keempat, apa yang dikandungnya berupa tanda-tanda nyata yang jumlahnya melebihi empat puluh tanda. Kelima, keamanan bagi orang yang memasukinya.

Dalam mensifatinya dengan sifat-sifat ini tanpa mewajibkan untuk menunjunya, terdapat sesuatu yang membangkitkan jiwa untuk menunaikan hajinya, meskipun para penziarah jauh kampung halamannya dan berjauhan penjurunya. Kemudian diikuti dengan penyebutan kewajiban yang tegas yang diperkuat dengan penekanan-penekanan itu. Ini semua menunjukkan perhatian Allah Subhanahu wa Ta'ala terhadap Baitullah yang agung ini, meninggikan penyebutannya, mengagungkan urusannya, dan memuliakan kedudukannya.

Seandainya tidak ada kemuliaan baginya kecuali nisbah-Nya kepada diri-Nya dengan firman-Nya: **"dan sucikanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang bertawaf"** (Al-Hajj: 26), maka cukuplah nisbah ini sebagai keutamaan dan kemuliaan. Dan nisbah inilah yang memalingkan hati segenap manusia kepadanya, merampas jiwa mereka dalam cinta dan kerinduan untuk memandangnya. Ia adalah tempat kembali bagi para pecintanya – mereka selalu kembali kepadanya dan tidak pernah puas darinya selamanya. Semakin mereka mencintainya, semakin bertambah cinta dan kerinduan mereka kepadanya. Maka perjumpaan tidak menyembuhkan mereka, dan perpisahan tidak mencabut mereka. Sebagaimana dikatakan:

Aku bertawaf di sekelilingnya sementara jiwa masih merindunya, adakah setelah tawaf sebuah kedekatan?

Aku cium rukun itu, mencari kesejukan dari rindu dan gejolak di hatiku.

Demi Allah, aku hanya bertambah tergila-gila, dan hati hanya semakin bergetar kencang.

*Wahai surga tempat kembali, wahai puncak segala harapan,
wahai cita-citaku di atas segala keamanan.*

*Gelombang rindu menolak untuk tidak mendekat kepadamu,
maka tak kuasa aku untuk menjauh.*

*Menjauh darimu bukan karena bosan, dan kesaksian itu ada
pada mataku dan lisanku.*

*Aku panggil kesabaranku untuk melupakanmu setelah
perpisahan dan tangis, maka tangis pun menyambut, sedang sabar
durhaka kepadaku.*

*Mereka menduga bahwa pecinta jika menjauh, cintanya akan
pudar setelah sekian lama.*

*Seandainya dugaan itu benar, maka penawar cinta tentu telah
ada bagi manusia di setiap masa.*

*Namun sungguh, kesabaran itu sendiri yang lapuk, sedang
cinta tetap pada keadaannya, tidak dilapuk oleh dua masa.*

*Dan inilah seorang pecinta yang rindu dan cinta
membimbingnya tanpa tali pengendali dan kekang.*

*Ia datang kepadamu dari jauh tempat persinggahan, dan
seandainya tunggangannya lemah, ia pun akan datang dengan
berjalan kaki.*

Faidah yang Indah:

Firman Allah Ta'ala: **"Mereka bertanya kepadamu tentang
berperang di bulan haram"** — ini termasuk bab badal isytimal
(pengganti yang mencakup). Pertanyaan sebenarnya hanya tertuju
pada peperangan di bulan itu, lalu mengapa bulan yang
didahulukan? Padahal kalian sendiri telah menyatakan bahwa

mereka mendahulukan apa yang lebih penting untuk dijelaskan dan lebih mereka perhatikan.

Jawabannya: pertanyaan itu tidak muncul dari mereka kecuali setelah terjadinya peperangan di bulan haram, setelah musuh-musuh mereka mencela dan mengecam mereka, serta setelah kehormatan bulan itu dilanggar. Karena itu, perhatian dan kepedulian mereka terhadap bulan haram melebihi perhatian mereka terhadap peperangan itu sendiri. Dengan demikian, pertanyaan itu muncul justru karena kesucian bulan, maka bulan itulah yang didahulukan penyebutannya. Pendahuluannya pun sesuai dengan kaidah yang telah kami sebutkan.

Jika ditanya: apa gunanya mengulangi penyebutan kata "perang" dengan lafaz zahir (eksplisit), mengapa tidak cukup dengan kata ganti saja, misalnya dikatakan: *"katakanlah, ia besar"* – sebagaimana bila kamu berkata *"aku bertanya kepadanya tentang Zaid, apakah ia di rumah"*, itu lebih ringkas daripada *"apakah Zaid di rumah"*?

Jawabannya: dalam pengulangan dengan lafaz zahir terdapat nuktah (poin) yang indah, yaitu agar hukum yang diberitakan itu terkait dengan nama "perang" secara umum. Seandainya digunakan kata ganti dan dikatakan *"ia besar"*, niscaya timbul anggapan bahwa hukum itu khusus untuk perang tertentu yang ditanyakan. Padahal tidak demikian; hukum itu berlaku umum bagi setiap peperangan yang terjadi di bulan haram.

Contoh serupa: sabda Nabi Muhammad shalallahu 'alaihi wa sallam ketika ditanya tentang berwudhu dengan air laut, beliau bersabda: *"la suci airnya, halal bangkainya."* – hadits sahih. Beliau mengulangi kata "air" dan tidak cukup berkata *"ya, berwudhulah"*

dengannya", agar tidak timbul anggapan bahwa hukum itu khusus bagi si penanya karena suatu kekhususan. Maka beliau beralih dari jawaban "*ya, berwudhulah*" ke jawaban yang umum yang menunjukkan bahwa hukum kesucian itu melekat pada air laut itu sendiri dari sisi hakikatnya, sehingga hukum tersebut berlaku terus-menerus dan terkait dengan keumuman ayat, serta batallah anggapan bahwa hukum itu terbatas pada sebab tertentu. Renungkanlah, karena ini sungguh indah.

Begitu pula dalam ayat, ketika dikatakan **"berperang di dalamnya adalah besar"**, maka kabar "besar" itu dijadikan berlaku atas "perang di dalamnya" secara umum. Adapun kata ganti tidak mengandung makna itu.

Hampir serupa dengan ini adalah firman Allah Ta'ala: **"Dan orang-orang yang berpegang teguh pada Kitab serta mendirikan salat, sesungguhnya Kami tidak menyia-nyiakan pahala orang-orang yang berbuat kebaikan"** — tidak dikatakan "*pahala mereka*", agar hukum ini dikaitkan dengan sifat, yaitu bahwa mereka adalah orang-orang yang berbuat kebaikan. Kata ganti tidak mengandung petunjuk atas sifat yang dimaksud.

Lebih dekat lagi maknanya, dan lebih halus, adalah firman Allah Ta'ala: **"Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah: ia adalah kotoran, maka jauhilah para perempuan di waktu haid"** — tidak dikatakan "*jauhilah mereka padanya*", agar hukum menjauhi itu dikaitkan dengan haid itu sendiri sebagai sebabnya. Dikatakan: **"Katakanlah: ia adalah kotoran"** dan tidak diulang kata "*haid*" karena ayat sudah berjalan dengan **"Katakanlah: ia adalah kotoran"** — itu adalah pemberitaan tentang kenyataan yang ada, dan para mukhatab (yang diajak bicara) sudah tahu bahwa sisi "kotoran" itu adalah karena ia merupakan

haid. Berbeda dengan pengaitan hukum dengannya, karena hal itu hanya diketahui melalui syariat. Renungkanlah ini.

Faidah:

Dilarangnya hal (keterangan keadaan) bersumber dari mudaf ilaihi (kata yang disandarkan) karena hal itu menyerupai zharaf (keterangan tempat/waktu) dan maf'ul (objek), sehingga ia harus memiliki 'amil (kata yang menggerakkannya). Makna idhafah (penyandaran) lebih lemah dari lam-nya, sedangkan lam-nya sendiri tidak bisa beramal pada zharaf apalagi maf'ul, maka maknanya tentu lebih tidak bisa beramal.

Jika dikatakan: jadikanlah 'amil-nya adalah 'amil yang bekerja pada mudaf — jawabannya: itu mustahil. Tidak harus 'amil hal dan shahibul-hal (pemilik keadaan) itu sama. Seandainya 'amil hal adalah 'amil mudaf, maka hal itu menjadi hal dari mudaf bukan dari mudaf ilaihi, dan masalahnya pun menjadi mustahil.

Namun apabila mudaf mengandung makna fi'il (verba), seperti ucapan: *"ini Zaid yang memukul Hindun dalam keadaan berdiri"* dan *"aku kagum dengan keluarnya dia dalam keadaan berkuda"*, maka dibolehkan nashab hal dari mudaf ilaihi, karena makna fi'il dalam mudaf itu mengenai mudaf ilaihi dan beramal padanya selaku shahibul-hal.

Atas dasar inilah datang firman Allah Ta'ala: **"Dia berkata: neraka adalah tempat tinggal kalian dalam keadaan kekal di dalamnya"**, dan firman-Nya: **"Mereka itu adalah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya"** — karena makna fi'il yang terkandung

dalam kata *matswa* (tempat tinggal) dan *ashab* (penghuni) membenarkan pengamalannya pada hal.

Berbeda dengan ucapan "*aku melihat pemuda Hindun dalam keadaan berkuda*" – karena dalam kata *ghulam* (pemuda) tidak ada sedikit pun nuansa fi'il.

Boleh juga hal bersumber dari mudaf ilaihi apabila mudaf adalah bagian darinya atau berkedudukan seperti bagiannya, seperti: "*aku melihat wajah Hindun dalam keadaan berdiri*" – karena bagian berlaku seperti keseluruhan dalam tuntutan terhadap 'amil. Maka dibolehkan beramal pada hal oleh apa yang beramal pada sebagian shahibul-hal, karena ia berkedudukan seperti keseluruhannya.

Perambatan hukum dari bagian ke keseluruhan tidak diingkari, baik secara bahasa, syariat, maupun akal. Secara bahasa contohnya adalah ucapan: "*sebagian jari-jarinya hilang*", "*aku mencuri ujung tombak*", "*tembok kota saling menggambarkan*" – dan ini banyak. Secara syariat seperti perambatan kemerdekaan pada bagian harta bersama yang dimerdekakan. Secara akal karena keterkaitan antara bagian dan keseluruhan mengharuskan apa yang tetap pada salah satunya juga tetap pada yang lain.

Atas dasar ini datang ucapan seorang penyair:

seakan-akan Hawwa' darinya sedang berpaling

Dan ucapan Habib:

ilmu itu bersinar di ujung tombak yang berkilau

Faidah yang Indah:

Jika ditanya: bagaimana mereka membolehkan menyembunyikan nashib (kata yang menashabkan) dalam contoh seperti *"mengenakan jubah dan hatiku senang"* dan yang sejenisnya, namun tidak membolehkan menyembunyikan khafidh (huruf jar), jazim, maupun nashib untuk isim — padahal 'amil untuk isim menurut kalian lebih kuat dari 'amil untuk fi'il?

Jawabannya: kami tidak membolehkan menyembunyikan *"an"* yang menashabkan kecuali dengan salah satu syarat: pertama, ia bersama waw athaf yang menghubungkan pada mashdar, seperti: *"terpenuhi kebutuhan dan puasa yang berpuasa"* dan *"mengenakan jubah dan hatiku senang"*.

Perhatikanlah: seandainya kamu mengganti *lubs* (mengenakan) dan *taqadhdhi* (terpenuhi) dengan isim bukan mashdar, lalu berkata *"Zaid membuatku kagum dan Amr pergi"*, niscaya tidak boleh. Ini hanya dibolehkan dengan mashdar karena fi'il yang dinashabkan oleh *"an"* adalah turunan dari mashdar dan menunjukkan maknanya secara lafaz, seolah-olah kamu menghubungkan mashdar pada mashdar.

Jika ditanya: semestinya cukup dengan lafaz fi'il saja tanpa menyebut mashdar dan tanpa menyembunyikan *"an"*, sehingga dikatakan: *"aku mengenakan jubah dan hatiku senang"*?

Jawabannya: ini pertanyaan yang bagus dan membutuhkan jawaban yang kuat. Telah dijawab bahwa jika yang pertama dijadikan fi'il mudhare', ia akan marfu'. Maka jika yang kedua dihubungkan padanya, ia akan ikut dalam i'rab dan 'amilnya, sedangkan rafa'-nya mudhare' lemah dan tidak mampu beramal pada dua fi'il sekaligus. Namun jawaban ini jelas cacat karena terbantahkan oleh *"ath-thamm war-ramm"* (segala urusan) dan

yang serupa di mana *mudhare'* dihubungkan pada sejenisnya, seperti: *"Zaid pergi dan berkuda"*.

Jawaban yang benar adalah: yang dimaksud adalah apa yang terkandung dalam mashdar berupa penunjukan pada keberadaan peristiwa itu sendiri serta pengaitan hukum dengannya tanpa terikat pada waktu tertentu. Seandainya digunakan fi'il yang terikat waktu, tujuan itu tidak tercapai.

Perhatikanlah: ucapan perempuan itu *"mengenakan jubah dan hatiku senang"* yang dimaksud adalah terwujudnya perbuatan mengenakan itu sendiri disertai kesenangan hatinya setiap saat secara terus-menerus. Kesenangan hati itu diinginkan perulangnya sesuai pergantian waktu, berbeda dengan mengenakan jubah. Begitu pula ucapan: *"makan gandum kasar dan menahan diri dari meminta kepada orang lebih aku sukai daripada makan gandum halus dan meminta kepada mereka"* — lihat bagaimana makan gandum kasar diutamakan atas makan gandum halus disertai terus-menerus menahan diri; seperti halnya perempuan itu mengutamakan mengenakan jubah atas memakai pakaian tipis disertai kesenangan hati yang terus-menerus. Maka jelaslah bahwa yang dimaksud adalah hakikat dan mahiyah mashdar, bukan terikatnya pada waktu tertentu.

Karena *"an"* dan fi'il berkedudukan menggantikan mashdar dan ditakwilkan dengannya dalam pengkhabaran — sebagaimana firman Allah Ta'ala: **"Dan berpuasa lebih baik bagimu"**, yakni puasamu — maka mashdar ditakwilkan dengan *"an"* dan fi'il dalam keabsahan menghubungkan fi'il padanya. Ini termasuk bab muqabalah dan muwazanah (penyeimbangan).

Boleh juga menghubungkan fi'il pada isim apabila isim itu mengandung makna fi'il, seperti: **"dalam keadaan mengembangkan sayap dan mengatupnya"**, **"sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang bersedekah"** dan **"mereka meminjamkan kepada Allah pinjaman yang baik"**, dan seperti: **"dan termasuk orang-orang yang didekatkan, dan ia berbicara kepada manusia di waktu buaian"** — karena isim yang dihubungkan padanya itu memuat dhamir (kata ganti) sehingga ia berkedudukan seperti fi'il. Seandainya ia mashdar, tidak boleh menghubungkan fi'il padanya kecuali dengan menyembunyikan *"an"*, karena mashdar tidak memuat dhamir.

Jika ditanya: mengapa boleh menghubungkan fi'il pada isim yang memuat dhamir, namun tidak boleh menghubungkan isim pada fi'il, sehingga dikatakan *"aku melewati seorang laki-laki yang duduk dan berdiri"* sebagaimana boleh dikatakan *"berdiri dan yang duduk"*?

Jawabannya: ini pertanyaan kuat, dan sebagian ahli nahwu yang melihat tidak ada bedanya membolehkan hal itu, yaitu Az-Zajaj dalam kitab Ma'anil-Quran. Namun yang sah adalah hal itu buruk. Perbedaannya: jika kamu menghubungkan fi'il pada isim yang merupakan asal derivasinya, kamu mengembalikan cabang kepada asalnya, karena isim adalah asal fi'il dan fi'il bercabang darinya. Maka boleh menghubungkan fi'il padanya karena ia adalah yang kedua sedangkan yang kedua adalah cabang dari yang pertama. Namun jika kamu menghubungkan isim pada fi'il, berarti kamu menjadikan asal sebagai cabang dan menempatkannya di posisi kedua, padahal ia lebih berhak didahulukan karena keasliannya.

Inti masalah ini: penghubungan fi'il pada isim dalam contoh **"dalam keadaan mengembangkan sayap dan mengatupnya"** dan *"aku melewati laki-laki yang berdiri dan duduk"* adalah karena isim itu bersandar pada apa yang sebelumnya. Apabila isim fa'il bersandar, ia beramal seperti fi'il dan berjalan seperti halnya. Yang dimaksud dengan bersandar adalah ia berfungsi sebagai na't (sifat), khabar, atau hal. Adapun yang setelah waw bukanlah yang bersandar, melainkan isim murni, sehingga ia berjalan seperti fi'il.

Faidah:

Karena fi'il lazim adalah fi'il yang tetap pada fa'il-nya dan tidak melampaui ke yang lain, maka mashdarnya datang berat (banyak harakat), sebab yang berat adalah sifat sesuatu yang tetap di tempatnya dan tidak berpindah. Sedangkan yang ringan adalah sifat sesuatu yang berpindah dari tempatnya ke yang lain. Maka keringanan dan keberatan lafaz dalam bab ini seimbang dengan maknanya: yang tetap di tempat dan posisinya adalah berat secara lafaz dan makna, sedangkan yang melampaui dan melewatinya adalah ringan secara lafaz dan makna.

Dari sini diperkuat pendapat Sibawaih bahwa *"masuk ke rumah"* adalah tidak muta'addi, karena mashdarnya adalah *dukhuul* – seperti *khuruj* (keluar), *qu'uud* (duduk), dan yang sejenisnya – hanya saja fi'ilnya tidak datang pada pola *fa'ula* karena ia bukan watak bawaan fa'il dan bukan sifat tetap padanya.

Jika fi'il mengungkapkan watak dan sifat tetap, maka dipindahkan ke dhammah 'ain-nya seperti: *zharafa* (cerdas) dan *karama* (mulia). Bab ini lebih melekat pada fa'il daripada bab *qa'ada* (duduk) dan *dakhala* (masuk), sehingga lebih berat secara lafaz.

Bab *qa'ada* dan *kharaja* lebih melekat pada fa'il daripada fi'il muta'addi seperti *dharaba* (memukul), sehingga mashdarnya lebih berat meskipun mereka sama dalam lafaz fi'ilnya.

Mashdar fi'il yang berupa watak dan sifat lazim mengikuti pola *fi'aal* seperti: *jamaal* (keindahan), *kamaal* (kesempurnaan), *bahaa'* (kemewahan), *sanaa'* (keagungan), *jalaal* (kemuliaan), *'alaa'* (ketinggian) — ini apabila maknanya umum mencakup berbagai sifat yang tidak terbatas pada satu sifat saja. Apabila maknanya terbatas pada satu sifat, ia menjadi seperti yang terdefinisikan dan wajib diikuti ta' ta'nits, karena ta' itu menunjukkan batas akhir dari apa yang dimasukinya — seperti *dharbah* (satu pukulan) dari *dharb* (pukulan). Membuang ta' dalam bab ini dan kebanyakan bab menunjukkan ketiadaan batas akhir; lihat bagaimana *dharb* berlaku pada yang sedikit maupun yang banyak tanpa batas akhir. Ta' berhak demikian karena makhraj-nya adalah akhir dan puncak suara, sehingga cocok untuk hal-hal yang terbatas. Karena itu dikatakan: *'allaamah* dan *nassaabah* — artinya: sangat unggul dalam sifat tersebut.

Jika kamu memahami ini, maka *jamaal* dan *kamaal* seperti jenis umum karena tidak ada ta' yang mengkhususkan dengan pembatasan dan batas akhir. Adapun ucapan: *malaaha malaahatun* (tampan dengan ketampanan) dan *fashuha fashaahatan* (fasih dengan kefasihan) adalah mengikuti polanya kecuali dalam ta', karena fashaahah adalah satu sifat dari sifat-sifat kamaal, begitu pula malaahat, sehingga keduanya dibatasi dengan ta' karena bukan jenis umum seperti kamaal dan jamaal. Keduanya menjadi seperti bab *dharbah* dan *tsamarah* dari *dharb* dan *tsamar*.

Perhatikanlah ucapan Khalid bin Shafwan ketika istrinya berkata kepadanya: "*Sungguh engkau tampan*", ia menjawab: "*Kamu mengatakan itu padahal aku tidak memiliki tiang keindahan, jubahnya, maupun tudungnya. Tapi katakanlah: sungguh engkau menarik dan elegan.*" Ia menjadikan *malaahat* sebagai satu sifat dari sifat-sifat jamaal. Maka tampaklah kebenaran apa yang kami katakan.

Atas dasar ini mereka mengucapkan: *halaawah* (kemanisan), *ashalah* (ketulinan), *rajaahah* (keunggulan), *razaanah* (ketenangan), *mahaabah* (kewibawaan). Dan pada kebalikannya: *safaahah* (kebodohan), *wadhaa'ah* (kerendahan), *hamaaqah* (kebodohan), *radzaalah* (kehinaan) — karena semuanya adalah sifat-sifat terbatas dibandingkan dengan kerendahan yang merupakan lawan dari '*ulaa*' dan *kamaal*, karena kerendahan itu adalah jenis yang mencakup berbagai macam di bawahnya.

Inilah asal dalam bab ini. Jika ada yang menyimpang darinya, maka ada penghalang dan hikmah lain, seperti ucapan mereka: *sharifa r-rajulu sharfan* (laki-laki itu mulia dengan kemuliaan) — tidak dikatakan *sharraafan*, karena *syaraf* adalah ketinggian dalam keturunannya yang merupakan sesuatu di luar dirinya, berbeda dengan *kamala kamaalaan* dan *jamala jamaalaan*, karena keindahan dan kesempurnaannya adalah sifat yang melekat padanya.

Ini karena *syaraf* dipinjam dari *syarafil-ardhi* (ketinggian tanah) yaitu yang menjulang darinya, lalu dipinjamkan untuk laki-laki yang mulia di kalangan kaumnya — seolah-olah nenek moyangnya yang ia banggakan dan yang menjadi sebab ketinggiannya adalah ketinggian baginya.

Begitu pula *hasab* dalam bab ini, karena ia dari bab *qabs* dan *naqs* bukan dari bab mashdar — sebab *hasab* adalah apa yang dihitung dan diakumulasi oleh seseorang untuk dirinya berupa sifat-sifat terpuji dan akhlak mulia.

Isim yang layak dalam bab ini adalah *fi'aal* — dengan fathah *fa'* dan 'ain, diikuti alif yang merupakan fathah — agar lafaz yang di dalamnya terus-menerus terdapat fathah itu seimbang dengan makna yang terbuka dan luas. Karena itu ia menjadi lazim dalam jama' katsir seperti *mafaa'il*, *fa'aa'il*, dan sejenisnya. Dan lazim dalam bab *tafaa'ala* seperti *taqaatala* (saling membunuh), *takhaashama* (saling berselisih), *tamaarodha* (pura-pura sakit), *taghaafala* (pura-pura lalai), *tanaawama* (pura-pura tidur) — karena itu adalah penampakan dan penyebaran suatu perkara.

Dari bab ini pula *hilm* (kesabaran/kelembutan), ia selaras dalam satu sisi dan berbeda dalam sisi lain: ia selaras dengan *sharafa* dan *karama* dalam dhammah karena menunjukkan penetapan sifat, namun berbeda dalam mashdar karena berbeda dalam makna — karena ia adalah sifat yang menuntut menahan dan mengumpulkan diri dari pembalasan, bukan menuntut keterbukaan dan penyebaran. Maka dikatakan: *haluma* — karena ia dari bangunan sifat dan watak — dan dikatakan *hukamaa'* — karena sifat itu adalah mengumpulkan diri dan menahan diri dari membalas.

Dari bab ini pula *kabura* (besar) dan *shagura* (kecil) — selaras dengan yang sebelumnya dalam *fi'il* namun berbeda dalam mashdar, karena *kubr* dan *shughr* mengungkapkan terkumpulnya bagian-bagian benda dalam sedikit atau banyak, bukan dari sifat-sifat dan peristiwa yang menyebar.

Ini adalah isyarat halus menuju apa yang jauh lebih luas dari ini.

Faedah:

Fi'il mutawa'ah (kata kerja yang menyatakan akibat dari suatu tindakan) adalah fi'il yang terjadi sebagai akibat dari sebab yang menuntutnya, seperti *kasartuhu fa-inkasara* (aku mematahkannya maka ia pun patah). Huruf nun ditambahkan di awalnya sebelum huruf-huruf asli dalam keadaan mati (sukun) agar gerakan-gerakan vokal tidak berturut-turut, kemudian disambung dengan hamzah washal.

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa huruf-huruf tambahan pada fi'il dan isim sejajar dengan makna-makna tambahan di luar makna asal kata. Jika makna tambahan tersebut mendahului makna asalnya, maka huruf tambahan pun berada sebelum huruf-huruf asli, seperti nun pada fi'il tersebut dan seperti huruf-huruf mudhara'ah pada babnya. Sebaliknya, jika makna tambahan itu berada di akhir kata, maka huruf tambahan pun berada setelah huruf-huruf asli, seperti tanda ta'nits, tanda tatsniyah, dan tanda jamak.

Termasuk dalam bab ini adalah wazan *tafa'lala* dan *tafa'ala*. Adapun *tafa'ala*, maka ia sama sekali tidak transitif (tidak membutuhkan objek), karena ta' di dalamnya berkedudukan seperti nun pada fi'il muta'wah, hanya saja mereka mengkhususkan fi'il ruba'i dengan ta' dan fi'il tsulasi dengan nun sebagai pembeda antara keduanya. Ta' di sini tidak dalam keadaan mati seperti nun, karena 'ain fi'il-nya memang sudah mati (sukun), sehingga tidak mengharuskan adanya deretan harakat sebagaimana yang terjadi di sana.

Adapun *tafa'ala*, maka ia bisa saja transitif karena tidak selalu dimaksudkan sebagai fi'il muta'wah sebagaimana *tafa'lala*. Ia adalah fi'il yang dimasuki ta' sebagai tambahan di atas wazan *fa'ala* yang transitif. Ketentuannya: jika fi'il tersebut sebelum masuknya ta' sudah transitif kepada dua objek, maka setelah masuknya ta' ia transitif kepada satu objek, seperti *naza'tu Zaydan al-hadits* (aku memperdebatkan berita itu dengan Zaid) kemudian kamu katakan *tanaza'na al-hadits* (kami saling memperdebatkan berita itu). Jika sebelum masuknya ta' ia transitif kepada satu objek, maka setelah masuknya ta' ia tidak lagi transitif kepada apa pun, seperti *khashamtu Zaydan* (aku bertengkar dengan Zaid) dan *takhashamna* (kami saling bertengkar).

Ini kebalikan dari masuknya hamzah ta'diyah pada fi'il, karena hamzah selalu menambah satu objek: jika fi'ilnya lazim (intransitif), ia menjadikannya transitif kepada satu objek; jika sudah transitif kepada satu objek, ia menjadikannya transitif kepada dua objek.

Adapun *ihmarra* dan *ihmara* (memerah), keduanya adalah fi'il yang diturunkan dari isim (kata benda), seperti *inti'ala* dari kata *na'l* (sandal), *tamaskana* dari kata *miskin* (orang miskin), *tamadra'a*, *tamandala*, dan *tamantagha*.

Al-Khatthabi berpendapat bahwa makna *ihmarra* berbeda dengan makna *ihmara* dan babnya. Ia berpendapat bahwa wazan *if'alla* digunakan untuk sesuatu yang tidak tercampur warna lain, sedangkan *if'ala* digunakan untuk sesuatu yang tercampur warna lain. Ia adalah perawi yang terpercaya dalam riwayatnya, dan kaidah bahasa mendukung apa yang ia sebutkan, karena penambahan alif pada penggandaan huruf kata tidaklah dilakukan kecuali untuk memasukkan makna tambahan di antara pengulangan maknanya.

Namun pendapat ulama lain lebih baik dari ini, yaitu bahwa *ihmarra* digunakan untuk sesuatu yang tiba-tiba menjadi merah sekaligus, seperti *ahmarra ats-tsawb* (kain itu menjadi merah), sedangkan *ihmara* digunakan untuk sesuatu yang warnanya muncul secara bertahap dan berangsur-angsur, seperti *ihmara al-busr* (kurma muda itu mulai memerah) dan *ishfarra* (menguning). Bahkan wazan *af'ala* dapat masuk pada *af'ala* dalam pengertian ini, sehingga dikatakan *ahmarra al-busr* apabila warna merahnya telah sempurna, dan *ihmara* apabila warna itu baru mulai muncul menuju kesempurnaannya.

Faedah:

Para ulama berbeda pendapat mengenai fi'il yang transitif kepada dua objek dari bab *kasa* (memberi pakaian): apakah penggunaannya dengan hamzah bersifat qiyasi (berdasarkan kaidah) atau sima'i (berdasarkan pendengaran/riwayat)? Pendapat kedua adalah pendapat Sibawaih, dan itulah yang benar. Karena kamu tidak bisa mengatakan *akaltu Zaydan al-khubza* (aku memberi makan Zaid roti), tidak pula *akhadhtahu ad-darahima* (aku memberikan kepadanya dirham-dirham), tidak pula *athlaqtu Zaydan imra'atahu wa a'taqtuhu 'abdahu*.

Namun perlu diperhatikan suatu kaidah yang baik: lihatlah setiap fi'il yang menghasilkan suatu sifat pada pelakunya, maka itulah yang boleh dipindahkan (dinaqalkan), karena jika kamu mengatakan *af'altuhu* berarti kamu menjadikannya berada dalam sifat tersebut. Kaidah ini jarang dilanggar pada fi'il lazim (intransitif) apabila ia tsulasi (tiga huruf), seperti *qa'ada* dan

aq'adtuhu (aku mendudukkannya), *thala* dan *athaltuhu* (aku memanjangkannya).

Adapun fi'il transitif, ada di antaranya yang menghasilkan sifat pada pelaku itu sendiri dan tidak bergantung pada objeknya, maka boleh dipindahkan, seperti *thi'ma Zaydun al-khubza* (Zaid menikmati roti) dan *ath'amtuhu* (aku memberinya makan). Demikian pula *jari'a al-ma'a* (meminum air teguk demi teguk) dan *ajra'tuhu*, juga *bala'a* (menelan), *syamma* (mencium bau), dan *sami'a* (mendengar). Semua itu menghasilkan sifat pada pelakunya yang bersifat internal dan tidak keluar darinya.

Oleh karena itu, kebanyakannya mengikuti wazan *fa'ila* dengan kasrah pada 'ain-nya, menyerupai bab *fazi'a* (takut), *hadhira* (waspada), *hazina* (bersedih), *maridha* (sakit), dan lain-lain yang memberikan pengaruh pada batin pelaku dan memiliki makna yang samar. Karena itulah harakat 'ain-nya kasrah, sebab kasrah adalah penurunan dan penyembunyian suara, sehingga lafaz selaras dengan makna.

Termasuk dalam hal ini adalah *labisa ats-tsawba* (mengenakan pakaian) dan *albastahu iyyahu* (aku memakaikannya pakaian), karena fi'il ini meskipun transitif, namun hakikat maknanya ada pada diri pelaku sendiri—seolah ia tidak melakukan apa-apa pada pakaian melainkan pada orang yang memakainya. Oleh karena itu, ia mengikuti wazan *fa'ila* sebagai lawan dari *'ariya* (telanjang). Mereka mengatakan *kasawtuhu ats-tsawba* (aku memberinya pakaian) dan tidak mengatakan *aksaytuhu iyyahu*, meskipun fi'il lazimnya adalah *kasiya*. Rahasiannya adalah karena pakaian merupakan penutup aurat, sehingga ia mengikuti wazan *sataratuhu wa hajabtuhu* (aku menutupinya), dan mereka

membuatnya transitif dengan mengubah harakat, bukan dengan menambahkan hamzah.

Adapun *akala* (makan), *akhadza* (mengambil), dan *dharaba* (memukul) tidak dapat dipindahkan, karena fi'il tersebut terjadi pada objek dan pengaruhnya tampak jelas padanya, bukan pada pelakunya. Maka kamu tidak bisa mengatakan *adharabtu Zaydan 'Amran* (aku menjadikan Zaid memukul Amr) atau *aqtaltuhu Khalidan*, karena kamu tidak menjadikan pelaku berada dalam suatu sifat pada dirinya sendiri sebagaimana telah dijelaskan.

Adapun *a'thaytuhu* (aku memberinya), ia dipindahkan dari *'atha ya'thu* apabila ia menunjuk ke arah pengambilan, dan maknanya bukanlah mengambil dan menerima. Tidakkah kamu lihat mereka berkata *'athin bi ghayri anwath* (ia menunjuk ke arah pengambilan tanpa ada sesuatu), yakni ia menunjukkan isyarat mengambil tanpa ada benda yang diambil. Mereka menafikan bahwa fi'il ini terjadi pada sesuatu, maka dipindahkanlah ia sebagaimana fi'il transitif dipindahkan karena kedekatannya dengannya, sehingga dikatakan *a'thaytuhu* artinya aku menjadikannya sebagai orang yang menunjuk ke arah pengambilan.

Adapun *analtu* dari *nala* yang transitif, ia serupa dengan *'atha ya'thu*: tidak dibangun kecuali dari adanya ketercapaian pada objek tanpa memberi pengaruh padanya dan tanpa efek yang nyata. Tidakkah kamu lihat firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: "**Sekali-kali daging-daging unta itu tidak akan sampai kepada Allah**" (Al-Hajj: 37)? Seandainya ia adalah fi'il yang memberi pengaruh pada objeknya, tentu ini tidak diperbolehkan. Ia semata-mata menunjukkan ketercapaian saja.

Demikian pula *ataytul-mala Zaydan* (aku memberikan harta kepada Zaid): ia dipindahkan dari *ata* karena tidak memberi pengaruh pada objek, dan ia menghasilkan sifat pada pelakunya. Jika dikatakan: kalau begitu kamu harus membolehkan *ataytu Zaydan 'Amran aw al-Madinata* artinya aku menjadikannya mendatanginya, maka jawabannya: ada perbedaan di antara keduanya. Memberikan harta adalah mengusahakan dan memiliki, sehingga ketika makna ini menyertainya, ia menjadi seperti *aksabtuhu malan* (aku memberinya keuntungan berupa harta) atau *mallaktuhu iyyahu* (aku memilikannya kepadanya), dan bukan seperti *ata 'Amran*.

Adapun *syariba Zaydun al-ma'a* (Zaid meminum air), mereka tidak mengatakan *asyrabbtuhu al-ma'a* karena ia serupa dengan makan dan mengambil—pengaruh terbesarnya ada pada objek. Meskipun ia mengikuti wazan *fa'ila* seperti *bala'a*, namun tidak sama dengannya. Kecuali jika dimaksudkan bahwa air itu bercampur dengan bagian-bagian tubuh peminumnya dan dari minum itu timbul sifat pada si peminum, maka boleh saat itu, sebagaimana firman Allah Ta'ala: **"Dan telah meresap ke dalam hati mereka (kecintaan) anak sapi"** (Al-Baqarah: 93). Berdasarkan ini, boleh dikatakan *asyrabbtu ad-duhna al-khubza* (aku meresapkan minyak ke dalam roti), karena meresapnya roti terhadap minyak tidak sama dengan minumnya Zaid terhadap air. Renungkanlah ini.

Adapun *dzakara Zaydun 'Amran* (Zaid menyebut Amr): jika yang dimaksud adalah sebutan lisan, maka tidak dapat dipindahkan karena ia serupa dengan mencaci dan memukul. Jika yang dimaksud adalah sebutan hati, maka dapat dipindahkan sehingga kamu katakan *adzkartuhu al-hadits* (aku

mengingatkannya akan berita itu) sebagaimana *afhamtuhu* (aku membuatnya paham) dan *a'lamtuhu* (aku memberitahunya), artinya aku menjadikannya berada dalam sifat tersebut.

Faedah:

Kata *ikhtartu* (aku memilih) pada asalnya menggunakan huruf jar karena mengandung makna mengeluarkan sesuatu dari sesuatu. Huruf jar ini dibuang dalam firman Allah Ta'ala: "**Dan Musa memilih kaumnya**" (Al-A'raf: 155), karena fi'il tersebut mengandung makna fi'il lain yang intransitif—seolah ia menyaring, memilah, dan meneliti kaumnya serta semacam itu. Dari sinilah—wallahu a'lam—huruf jar dibuang, sebagaimana ia dibuang dari *amartuka al-khayra* (aku memerintahkanmu kepada kebaikan) artinya aku mewajibkan dan membebanimu, karena perintah adalah kewajiban dan beban. Termasuk pula *tamurruna ad-diyara* (kalian melewati rumah-rumah) artinya kalian meninggalkan dan melintasinya, dan *rahibatka ad-diyaru* (rumah-rumah itu luas untukmu) artinya menampungmu.

Faedah:

Yang lebih diutamakan dalam bab *ikhtartu* adalah mendahulukan isim yang ber-huruf jar dan mengakhirkan objek yang tanpa huruf jar, sehingga kamu katakan *ikhtartu mina ar-rijali Zaydan* (aku memilih Zaid dari para lelaki). Boleh juga diakhirkan. Namun jika huruf jar dibuang, maka tidak baik untuk mengakhirkan isim yang asalnya ber-huruf jar. Maka terasa janggal jika kamu katakan *ikhtartu Zaydan ar-rijala* atau *ikhtartu 'asyarata ar-rijali* (aku memilih sepuluh dari para lelaki), karena hal itu mengesankan

bahwa isim tersebut berposisi sebagai sifat bagi angka sepuluh, bukan sebagai objek kedua.

Selain itu, kata *ar-rijal* adalah ma'rifah (definit) sehingga lebih berhak untuk didahulukan demi menunjukkan kepentingannya, sebagaimana wajibnya mendahulukan isim majrur yang menjadi khabar bagi nakirah dalam kalimat seperti *fi ad-dari rajulun* (di dalam rumah ada seorang lelaki), karena isim majrurnya ma'rifah sehingga seolah ia yang dibicarakan.

Apabila huruf jar dibuang, maka tidak bisa tidak isim yang tadinya majrur harus didahulukan, seperti *ikhtartu ar-rijala 'asyarata* (aku memilih dari para lelaki sepuluh orang). Hikmah dari hal ini adalah bahwa makna yang menjadi pendorong dihapusnya huruf jar merupakan makna yang bersifat non-verbal, sehingga ia tidak mampu menghapus huruf jar kecuali dalam keadaan langsung bersambung dengannya dan berdekatan dengannya.

Alasan kedua: bilangan kecil yang dipilih dari bilangan besar, apabila bilangan itu dapat diperinci kemudian langsung mengikuti fi'il *ikhtartu*, maka menimbulkan dugaan bahwa ia juga dipilih darinya, karena segala sesuatu yang dapat diperinci boleh dipilih darinya dan juga dipilih. Maka mereka mewajibkan pengakhirannya dan mendahulukan isim yang dipilih darinya, dan hal itu lebih utama berdasarkan keterangan yang telah lalu.

Jika isim itu tidak dapat diperinci, seperti *Zayd* dan *'Amr*, maka barangkali boleh secara langka dalam perkataan mereka, seperti ucapan seorang penyair:

وَمِنَّا الَّذِي اخْتَبَرَ الرَّجَالَ سَمَاحَةً

Dan di antara kami adalah orang yang para lelaki memilihnya karena kedermawanannya.

Ini tidak sama dengan kamu katakan *ikhtartu farasan al-khayla* (aku memilih seekor kuda dari kuda-kuda), karena *faras* adalah isim jenis yang dapat diperinci dan dipilih darinya. Sedangkan *Zayd*, dari sisi ia adalah benda yang dapat diperinci, dan dari sisi ia adalah nama bagi sesuatu yang spesifik, maka ia tidak dapat diperinci. Renungkanlah tempat ini.

Faedah yang Indah:

Kalimat *istaghfara Zaydun Rabbahu dzanbahu* (Zaid memohon ampunan kepada Tuhannya atas dosanya) memiliki tiga wajah:

1. Seperti tersebut di atas
2. *Istaghfarahu min dzanbihi*
3. *Istaghfara li dzanbihi*

Ini adalah tempat yang membutuhkan ketelitian pandangan: apakah yang asli adalah huruf jar dan gugurnya merupakan hal yang datang kemudian, atau yang asli adalah gugurnya dan penggunaan huruf jar mengandung makna tertentu? Ini perlu ditahqiq.

As-Suhaili berkata: "Yang asli adalah gugurnya huruf jar dan dosa itu sendiri menjadi objek dari *istaghfara* tanpa huruf jar, karena ia berasal dari *ghafara asy-syay'a* apabila ia menutupi dan menyembunyikannya, dan isim pertama (Allah) adalah pelaku yang hakiki, yaitu Yang Mengampuni."

Kemudian ia mengajukan pertanyaan kepada dirinya sendiri: "Jika dikatakan: jika gugurnya huruf jar adalah yang asli, maka kamu harus menganggap *min* sebagai huruf zaidah (tambahan) sebagaimana pendapat Al-Kisa'i."

Sibawaih dan Az-Zajaj telah berkata: "Yang asli adalah huruf jar, kemudian ia dibuang sehingga fi'il menashabkan." As-Suhaili menjawab: gugurnya huruf jar adalah asli pada fi'il yang diturunkan darinya, yaitu *ghafara*. Adapun *istaghfara*, maka dalam kandungan kalimatnya terdapat sesuatu yang mengharuskan adanya huruf jar, karena kamu tidak memohon ampunan yang semata-mata terlepas dari makna taubat dan keluarnya dari dosa. Yang dimaksud dengan istighfar adalah keluar dari dosa dan bersuci darinya, sehingga *min* wajib ada dalam kalimat ini karena makna ini. Ia terkait dengan makna, bukan dengan lafaznya sendiri. Jika ia dibuang, maka fi'il menjadi transitif dan menashabkan, serupa dengan *amartuka al-khayra*.

Jika dikatakan: apa pendapatmu tentang firman Allah Ta'ala: **"Niscaya Allah akan mengampuni sebagian dosa-dosa kalian"** (Nuh: 4) dan **"Kami akan mengampuni kesalahan-kesalahan kalian"** (Al-Baqarah: 58)?

Jawabnya: *min* di sana terkait dengan makna penyelamatan dan pengeluaran dari dosa, sehingga *min* masuk untuk menandakan makna ini. Namun hal itu dalam Al-Qur'an hanya terjadi apabila disebutkan pelaku dan objek yang berupa dosa, seperti *lakum* (bagi kalian), karena ia adalah yang diselamatkan dan dikeluarkan dari dosa melalui keimanan. Seandainya kamu katakan *yaghfiru min dzunubikum* tanpa menyebutkan isim majrur, tentu tidak baik kecuali dalam makna sebagian, karena fi'il yang

tersimpan dalam kalimat yaitu penyelamatan telah hilang dengan hilangnya isim yang menjadi objeknya.

Jika kamu katakan: Allah Ta'ala berfirman: **"Dan tidaklah perkataan mereka selain: 'Ya Tuhan kami, ampunilah dosa-dosa kami'"** (Ali 'Imran: 147) dan dalam Surah As-Shaff: **"Niscaya Dia akan mengampuni dosa-dosa kalian"** (As-Shaff: 12), lalu apa hikmah gugurnya *min* di sini dan apa bedanya?

Jawabannya: ini adalah berita tentang orang-orang beriman yang telah mendahului penyelamatan mereka dari dosa-dosa kekufuran melalui keimanan mereka, kemudian mereka dijanjikan karena jihad bahwa dosa-dosa yang mereka kerjakan dalam Islam akan diampuni—dan dosa-dosa itu tidak menghapus amal sebagaimana kekufuran yang membinasakan orang kafir. Maka ampunan di sini tidak mengandung makna penyelamatan, karena tidak ada kepungan dosa yang mengelilingi si pendosa. Yang dikandungnya hanyalah makna penghapusan dan pembatalan dosa, karena kebaikan-kebaikan menghapus keburukan-keburukan. Ini berbeda dengan dua ayat sebelumnya yang merupakan khitab (seruan) kepada orang-orang musyrik dan perintah bagi mereka untuk melakukan apa yang menyelamatkan mereka dari dosa-dosa yang mengepung mereka, yaitu kekufuran. Maka dalam kandungan itu terdapat pemberitahuan dan isyarat bahwa mereka berada dalam kebinasaan yang telah mengepung mereka, dan tidak ada yang dapat menyelamatkan mereka kecuali ampunan yang mengandung penyelamatan—yang lebih khusus daripada sekadar penghapusan dan pembatalan. Adapun orang-orang beriman, mereka telah diselamatkan.

Adapun firman Allah Ta'ala: **"Dan Dia akan menghapus sebagian keburukan-keburukan kalian"** (Al-Baqarah: 271), maka

min di sana berposisi sebagai *min* untuk sebagian (tab'idhiyyah), karena ayat tersebut dalam konteks pahala sedekah. Allah berfirman: *"Jika kalian menampakkan sedekah, maka itu adalah baik. Dan jika kalian menyembunyikannya dan memberikannya kepada orang-orang fakir, maka itu lebih baik bagi kalian, dan Dia akan menghapus sebagian keburukan-keburukan kalian."* Sedekah tidak menghapus seluruh dosa.

Dari jenis ini pula sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Maka hendaklah ia menebus sumpahnya dan mengerjakan yang lebih baik"* —diriwayatkan oleh Muslim dan At-Tirmidzi, dan Al-Bukhari meriwayatkan semisalnya— maka huruf *'an* dimasukkan dalam kalimat sebagai pertanda makna keluar dari sumpah ketika disebutkan pelakunya yang keluar. Seolah dikatakan: maka hendaklah ia keluar melalui kafarat dari sumpahnya. Adapun ketika tidak disebutkan pelaku yang menebus dalam firman: **"Itulah kafarat sumpah-sumpah kalian"** (Al-Ma'idah: 89) dan tidak disebutkan *min*, serta kafarat disandarkan kepada sumpah-sumpah—dan itu adalah penyandaran masdar kepada objeknya, meskipun sumpah tidak ditebus melainkan yang ditebus adalah pelanggaran dan dosa—namun kafarat adalah pengurai dari ikatan sumpah, maka dari sanalah ia disandarkan kepada sumpah sebagaimana penguraian disandarkan kepada ikatan, karena sumpah adalah ikatan dan kafarat adalah pengurainya. Wallahu a'lam.

Faedah (Catatan Penting):

Ketika kamu mengucapkan *"aku memakaikan Zaid baju"*, maka kata *"baju"* di sini tidaklah dinasabkan oleh kata kerja *"memakaikan"* sebagaimana yang pertama kali terlintas dalam benak. Hal ini karena, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya,

kamu tidak memindahkan kata kerja dari pelakunya lalu menjadikan pelaku itu sebagai objek, kecuali apabila kata kerja tersebut benar-benar terjadi pada pelaku itu sendiri. Namun objek kedua dinasabkan oleh makna kata "*libas*" (memakai) yang terkandung dalam kata kerja "*memakaikan*". Jadi ia dinasabkan oleh apa yang menasabkannya sebelum masuknya hamzah (yang mengubah kata kerja menjadi transitif). Hal itu karena para ahli bahasa berpendapat bahwa hamzah tersebut dianggap gugur ketika ia bersifat tambahan, sebagaimana yang mereka lakukan dalam pengecilan kata *humaid* dan *zuhair*. Di antaranya adalah ucapan mereka "*aku mencintai seorang kekasih*" – mereka mendatangkan kata *habib* berdasarkan anggapan bahwa hamzahnya gugur, dan ini adalah ragam bahasa yang sah. Di antaranya pula: "*aku membuat rumah itu dipelajari, maka ia menjadi sesuatu yang dipelajari*", berdasarkan perkiraan "*ia mempelajarinya*". Dan di antaranya: **"Allah menumbuhkan kamu dari bumi dengan sebenar-benarnya tumbuhan."** (Nuh: 17) – maka mashdar-nya datang mengikuti pola *nabata*. Yang semakin memperjelas hal ini adalah bahwa para ahli bahasa melakukan i'lal pada kata kerja tersebut, sehingga mereka mengucapkan "*ia memanjangkan shalat dan mendirikannya*" dengan memperhatikan i'lal-nya sebelum masuknya hamzah. Oleh karena itu, ketika mereka memindahkannya dalam ungkapan takjub (*ta'ajjub*), mereka menganggap hamzah itu tetap ada, sehingga mereka tidak menambahkan objek kedua padanya, melainkan mengucapkan "*betapa Zaid memukul Amr*" dengan menggunakan huruf lam – karena ungkapan takjub adalah pengagungan terhadap sifat yang dikagumi. Apabila kata kerja itu berupa sifat pada pelakunya, ia tidak berpindah. Oleh sebab itu mereka menyahihkannya dalam ungkapan takjub, mengucapkan "*alangkah tegaknya dia*" dan

"*alangkah tingginya dia*" karena mereka tidak menganggap hamzah itu gugur — sebagaimana mereka menyahihkan kata kerja dari "*istahwadza*" dan "*istanwaqa al-jamal*" karena hamzah dan zaidahnya bersifat lazim, bukan sementara. Allahu a'lam.

Faedah:

Penghapusan huruf ba' dari ungkapan "*aku memerintahkanmu kebaikan*" dan sejenisnya hanya boleh dilakukan dengan dua syarat.

Pertama: kata kerja tersebut harus berdekatan dengan kata yang dijarkan. Apabila jauh darinya, maka huruf ba' wajib hadir, seperti: "*aku memerintahkan lelaki itu pada hari Jumat untuk kebaikan*" — karena makna yang menjadi alasan dihapusnya ba' itu bersifat maknawi, bukan lafzhiy, yaitu bahwa kata kerja tersebut mengandung makna "*aku membebaskan kepadamu*". Oleh karena itu, penghapusannya tidak kuat kecuali ketika berdekatan dengan isim, sebagaimana halnya dalam kata *ikhtartu*. Perhatikanlah firman Allah: "**Berkatalah para pemuka yang menyombongkan diri dari kalangan kaumnya kepada orang-orang yang dianggap lemah, kepada orang-orang yang beriman di antara mereka.**" (Al-A'raf: 75) — bagaimana huruf jar diulang pada badal karena panjangnya silah. Demikian pula kita dapat memahami ayat: "**dari apa yang ditumbuhkan bumi berupa sayur-mayurnya**" (Al-Baqarah: 61) — menurut salah satu pendapat, maknanya: "*keluarkanlah untuk kami dari sayur-sayuran dan mentimun bumi*". Adapun kalimat "*dari apa yang ditumbuhkan*" berfungsi sebagai pembuka dan pengantar. Pendapat kedua menyatakan bahwa ia berkaitan dengan kata "*menumbuhkan*", yakni: apa yang

ditumbuhkan dari jenis ini — sehingga *min* pertama untuk permulaan, dan *min* kedua untuk penjelasan jenis. Pendapat kedua ini lebih jelas. Maka apabila huruf jar diulang bersama badal karena panjangnya isim pertama, menetapkan huruf jar dalam contoh seperti "*aku memerintahkanmu kebaikan*" ketika isimnya panjang tentu lebih layak lagi.

Syarat kedua: sesuatu yang diperintahkan haruslah berupa peristiwa (hadats). Apabila kamu mengatakan "*aku memerintahkanmu tentang Zaid*", huruf ba' tidak dihapus, karena perintah itu pada hakikatnya bukan tentang Zaid sendiri, melainkan tentang sesuatu yang berkenaan dengannya — seolah kamu berkata: "*aku memerintahkanmu untuk memukulnya atau memuliakannya*". Adapun "*aku melarangmu dari keburukan*", huruf ba' tidak boleh dihapus darinya, karena dalam kalimat itu tidak ada kata yang mengandung makna kata kerja yang menasabkan. Sebab larangan mengandung makna menahan, mencegah, dan menjauhkan — dan makna-makna yang terkandung dalam "*melarang*" menuntut keberadaan huruf ba', tidak seperti "*memerintah*" yang mengandung makna membebani dan mewajibkan, yang tidak menuntut keberadaan huruf ba'.

Faedah yang Indah:

Ucapan mereka "*aku mengenal (araftu) sesuatu*" — asal pemakaiannya adalah untuk membedakan sesuatu dan menentukannya sehingga tampak jelas dalam benak secara terpisah dari yang lainnya. Materi kata ini mengandung makna ketinggian dan kejelasan, seperti "*araf al-syai*" yang berarti puncaknya — dari sinilah kata *al-A'raf* dan *'urf al-dik* (jambul ayam).

Adapun kata "*alimtu*" (aku mengetahui), ia ditetapkan untuk hal-hal yang bersifat majemuk (terkait), bukan untuk membedakan makna-makna yang tunggal. Makna keterkaitannya adalah menyandarkan sifat kepada tempatnya. Kamu mengenal Zaid secara tersendiri, dan kamu mengenal makna berdiri secara tersendiri, kemudian kamu menyandarkan berdiri kepada Zaid – penyandaran berdiri kepada Zaid inilah yang disebut susunan (tarkib), dan itulah yang menjadi sasaran "*ilmu*".

Maka apabila kamu berkata "*aku mengetahui*", objeknya mencakup tiga makna: tempat, sifat, dan penyandaran sifat kepada tempatnya – ketiganya adalah hal-hal yang diketahui.

Penyandaran "*ilmu*" kepada Allah, bukan "*ma'rifah*": Apabila kamu memahami hal ini, maka sebagian ahli kalam berkata: kepada Allah Yang Maha Suci hanya boleh disandarkan *ilmu*, bukan *ma'rifah* – karena ilmu-Nya mencakup seluruh hal, baik yang majemuk maupun yang tunggal, dengan satu keterkaitan tunggal; berbeda dengan ilmu makhluk yang terbaru, karena *ma'rifah* mereka terhadap sesuatu yang tunggal dan *ilmu* mereka tentangnya berbeda dengan *ilmu* dan *ma'rifah* mereka tentang hal yang lain. Pendapat ini dibangun atas dasar bahwa Allah mengetahui semua objek pengetahuan dengan satu ilmu tunggal, dan bahwa ilmu-Nya tentang kejujuran Rasulullah sallallahu alaihi wasallam adalah identik dengan ilmu-Nya tentang kebohongan Musailamah al-Kadzdzab. Namun para ahli peneliti yang mendalam berbeda pendapat dengan pandangan ini, dan mereka berpendapat bahwa ilmu-ilmu itu beraneka ragam dan berbeda-beda sesuai dengan keberagaman dan perbedaan objek-objeknya – sehingga setiap objek pengetahuan memiliki ilmu yang khusus untuknya. Pembatalan pandangan yang pertama dan penyebutan

dalil-dalil yang lebih kuat untuk mendukung kebenaran pandangan yang kedua memiliki tempat tersendiri yang lebih tepat untuk dibahas.

Berdasarkan ini, perbedaan antara penyandaran *ilmu* kepada-Nya dan tidak disandarkannya *ma'rifah* bukan karena perbedaan antara yang tunggal dan yang majemuk dalam objek ilmu, melainkan karena hakikat *ma'rifah* itu sendiri dan maknanya. Sebab dalam penggunaan umumnya, *ma'rifah* hanya digunakan untuk sesuatu yang sebelumnya pernah tergambar dalam benak namun kemudian terlupakan, terlewat, atau terabaikan — lalu ketika tergambar kembali dan hadir dalam benak, dikatakan "*ia mengenalinya*". Atau seseorang disifatkan kepadanya namun belum pernah dilihat — maka ketika ia melihatnya dengan sifat itu dan kepastiannya menjadi jelas, dikatakan "*ia mengenalinya*". Tidakkah kamu perhatikan bahwa ketika wajah seseorang menghilang darimu lalu kamu melihatnya setelah beberapa waktu dan kamu memastikan bahwa ia adalah orang itu, kamu berkata: "*aku mengenalinya*"? Demikian pula: "*aku mengenal kata itu, aku mengenal kampung itu, aku mengenal tempat itu, aku mengenal jalan itu.*"

Inti permasalahan: *Ma'rifah* adalah untuk membedakan sesuatu yang telah bercampur dengan selainnya sehingga menjadi samar — maka *ma'rifah* adalah pemisah dan penentunya. Dari sinilah firman Allah: "**Mereka mengenalnya sebagaimana mereka mengenal anak-anak mereka.**" (Al-Baqarah: 146) — karena mereka telah memiliki gambaran sifat Nabi sebelum melihatnya, yang kemudian cocok dengan orangnya ketika mereka melihatnya. Ungkapan "*sebagaimana mereka mengenal anak-anak mereka*" adalah bentuk kesepadanan kalimat dan penyerupaan antara dua

keyakinan yang sama kuatnya — renungkanlah. Kami telah menguraikan hal ini secara panjang lebar dalam kitab *Al-Tuhfah Al-Makkiyyah* dan menyebutkan di dalamnya berbagai rahasia dan faedah yang hampir tidak tertampung dalam sebuah karangan.

Adapun klaim mereka bahwa *alimtu* kadang bermakna *araftu*, dengan berdalil pada ayat-ayat seperti firman Allah: **"Kamu tidak mengenal mereka, Kami yang mengenal mereka"** (At-Taubah: 101) dan firman-Nya: **"dan orang-orang lain selain mereka yang tidak kamu kenal — Allah mengenal mereka"** (Al-Anfal: 60) — yang mendorong mereka pada pendapat itu adalah bahwa mereka melihat *alimtu* transitif hanya kepada satu objek, dan inilah hakikat *irfan* (pengenalan), sehingga mereka menganggapnya sebagai dalil yang jelas.

Namun sebagian ulama berpendapat bahwa ketransitifan kata *ilmu* dalam ayat-ayat ini dan sejenisnya kepada satu objek tidak mengeluarkannya dari hakikat *ilmu* yang sesungguhnya — karena ia tidak transitif kepada satu objek dengan cara yang sama seperti *araftu*, melainkan dengan cara penghapusan dan penyingkatan. Maka firman-Nya: **"Kamu tidak mengenal mereka, Kami yang mengenal mereka"** — tidaklah menafikan pengetahuan Nabi tentang pribadi dan nama-nama mereka, melainkan menafikan pengetahuannya tentang permusuhan dan kemunafikan mereka. Apa yang telah dikemukakan sebelumnya menunjukkan hal itu. Demikian pula firman-Nya: **"dan orang-orang lain selain mereka yang tidak kamu kenal — Allah mengenal mereka"** — mungkin saja mereka mengenal pribadi mereka namun tidak mengetahui bahwa mereka adalah musuh — sehingga *ilmu* di sini berkaitan dengan sifat yang disandarkan kepada yang disifati, bukan kepada zat dan pribadinya.

Orang yang mengatakan bahwa *alimtu* bermakna *arauftu* hanya karena ia transitif kepada satu objek dalam lafaz, adalah seperti orang yang mengatakan bahwa *sa'altu* (aku bertanya) transitif kepada benda tak berakal dengan mengutip ucapan "*aku bertanya kepada dinding, aku bertanya kepada rumah*", lalu berdalil dengan firman Allah: **"dan tanyakanlah kepada (penduduk) negeri itu"** (Yusuf: 82). Dikatakan: ini tidak lain adalah ketidakpahaman tentang majaz dan penghapusan — demikian pula dengan yang telah disebutkan.

Pendapat mereka itu tidak kuat. Sebab Allah Yang Maha Suci secara tegas menafikan dari Rasul-Nya pengetahuan tentang pribadi-pribadi orang munafik tersebut — itulah yang dikandung oleh teks secara eksplisit. Adapun penafian pengetahuan tentang kemunafikan mereka hanya datang sebagai konsekuensi logis. Beliau sallallahu alaihi wasallam mengetahui adanya kemunafikan pada orang-orang tertentu, namun kemunafikan itu juga ada pada orang lain yang tidak beliau kenal pribadinya. Bukan berarti pribadi mereka sudah dikenal dan diketahui oleh beliau, sementara mereka menyembunyikan kemunafikan dan beliau tidak mengetahuinya — karena teks tidak menunjukkan hal itu sama sekali. Yang jelas, bahkan yang pasti, adalah bahwa beliau sallallahu alaihi wasallam, seandainya mengenal pribadi mereka, tentu akan mengenal mereka dari tanda-tanda wajah dan nada bicara mereka, dan kemunafikan orang yang menampakkan Islam namun menyembunyikan permusuhan kepada Allah dan Rasul-Nya tidak akan tersembunyi dari beliau.

Yang semakin memperjelas hal ini adalah ayat yang lain. Firman-Nya: **"yang dengannya kamu menakuti musuh Allah dan musuhmu serta orang-orang lain selain mereka yang tidak kamu**

kenal — Allah mengenal mereka" (Al-Anfal: 60) — tentang mereka ada dua pendapat. **Pertama:** mereka adalah jin yang membantu musuh dari kalangan manusia dalam memerangi Allah dan Rasul-Nya. Berdasarkan ini, ayat tersebut adalah nash bahwa *ilmu* di sini bermakna *ma'rifah* — dan tidak mungkin dikatakan bahwa mereka mengenal pribadi jin-jin itu namun tidak mengetahui permusuhan mereka, sebagaimana yang mungkin terjadi dalam kasus manusia. **Kedua:** mereka adalah orang-orang munafik. Berdasarkan ini, firman-Nya "*yang tidak kamu kenal*" sepatutnya dipahami sebagai penafian pengetahuan tentang pribadi mereka, bukan tentang kemunafikan mereka — karena para sahabat memang mengetahui kemunafikan banyak dari orang-orang munafik dan tidak meragukan hal itu. Maka tidak boleh menafikan dari mereka pengetahuan tentang apa yang sudah mereka ketahui. Yang dinafikan hanyalah pengetahuan tentang pribadi orang-orang seperti ini — sehingga maknanya serupa dengan firman-Nya: **"Kamu tidak mengenal mereka, Kami yang mengenal mereka"** — renungkanlah.

Yang semakin memperkuat hal ini adalah bahwa kata kerja-kata kerja golongan ini tidak boleh dicukupkan hanya dengan salah satu objeknya, berbeda dengan golongan *a'tha* (memberi) dan *kasa* (memakaikan), karena alasan yang telah disebutkan — yaitu bahwa kata kerja-kata kerja ini berkaitan dengan nisbah (hubungan), sehingga kedua pihak yang berhubungan harus disebutkan. Berbeda dengan golongan *a'tha* yang tidak berkaitan dengan nisbah, sehingga boleh mencukupkan dengan salah satu objeknya. Ini jelas sebagaimana yang dapat kamu lihat. Wallahu ta'ala a'lam.

Adapun analogi mereka dengan "*sa'altu al-ha'ith wa al-dar*" (aku bertanya kepada dinding dan rumah) — maka jarak antara

keduanya sangat jauh. Sebab pertanyaan ini adalah dengan bahasa keadaan (lisan al-hal), yang sangat umum dalam ucapan mereka. Padahal tidak mustahil pula bahwa itu adalah pertanyaan eksplisit dengan bahasa tutur yang sebenarnya (lisan al-maqal), seperti ketika seseorang berkata kepada rumah yang runtuh: *"seandainya aku tahu apa yang terjadi pada penghunimu, dan seandainya aku tahu apa yang membawamu ke keadaan ini"* – dan ini bukan pertanyaan untuk mencari tahu, melainkan pertanyaan yang mengungkapkan keheranan, kesedihan, dan duka cita. Adapun firman-Nya: **"dan tanyakanlah kepada (penduduk) negeri itu"** (Yusuf: 82) – apabila *"negeri"* di sini bermakna penghuninya sebagaimana yang dimaksud pada kebanyakan tempat dalam Al-Quran Al-Karim dan dalam kalam Arab, maka tidak ada majaz dan tidak ada penghapusan. Namun jika yang dimaksud adalah tempat tinggalnya, maka itu adalah penghapusan mudhaf. Maka di mana letak kesetaraan dan analogi di antara keduanya?

Catatan Penting:

Ucapan mereka bahwa *alimtu* dan *zhanantu* transitif kepada dua objek – pada hakikatnya tidak ada dua objek di sini. Yang ada hanyalah muftada dan khabar, yaitu sebuah kabar (kalimat berita) yang entah diketahui kebenarannya atau hanya disangka. Sudah sepatutnya isim pertama berkedudukan sebagai muftada dan isim kedua sebagai khabar, sedangkan kata kerjanya diabaikan (menjadi ilga') karena tidak berpengaruh pada isim – yang berpengaruh adalah *arauftu* yang mengenai isim tunggal untuk membedakan dan menentukannya.

Namun mereka ingin menampakkan keterkaitan *alimtu* dengan kalimat yang merupakan kabar itu, agar tidak timbul kesan terputusnya muftada dari apa yang ada sebelumnya — karena muftada adalah amil yang bekerja pada isim dan memutuskan dari apa yang mendahuluinya. Padahal yang mereka inginkan adalah memberitahu lawan bicara bahwa kabar ini adalah sesuatu yang diketahui. Maka mengamalkan *alimtu* padanya dan menasabkannya adalah untuk menampakkan keterkaitannya. Tidak ada alasan untuk mengamalkan keduanya pada salah satu isim saja dan bukan yang lain, sehingga ia mengamalkan keduanya sekaligus. Demikian pula *zhanantu*, karena seseorang tidak menuturkan suatu kabar kecuali kabar itu sudah merupakan sesuatu yang disangka atau diketahui oleh si penutur. Apabila ia ragu-ragu atau tidak mengetahuinya, ia tidak boleh menuturkannya. Oleh sebab itulah mereka tidak mengamalkan *shakktu* (aku ragu) dan *jahiltu* (aku tidak tahu) sebagaimana mereka mengamalkan *zhanantu* — karena keraguan adalah kebimbangan di antara dua perkara tanpa bertumpu pada salah satunya, berbeda dengan zhan (sangkaan) yang bertumpu pada salah satu dari dua perkara. Adapun *ilmu*, kamu di dalamnya memastikan salah satunya.

Oleh sebab itulah *syakka* (ragu) ditransitifkan dengan huruf *fi* (dalam) — karena ia dipinjam dari "*syakaktu al-ha'ith bil-mismar*" (aku menembus dinding dengan paku): menembus dinding adalah memasukkan sesuatu ke dalamnya tanpa condong ke salah satu sisi, sebagaimana keraguan terhadap suatu kabar adalah kebimbangan di dalamnya tanpa mengutamakan salah satu sisi.

Pola pengamalan *kana* serupa dengan pengamalan *alimtu* dan saudaranya pada muftada dan khabar. Asal *kana* adalah

mengangkat satu fa'il saja, seperti "*kana al-amr*" (perkara itu terjadi). Namun ketika mereka melepaskan makna kejadian darinya dan tidak tersisa padanya kecuali makna waktu, lalu mereka ingin mengabarkan dengannya tentang peristiwa seperti "*Zaid berdiri*" – yakni di waktu apa peristiwa ini: masa lalu atau masa depan – mereka mengamalkannya pada kalimat itu untuk menampakkan keterkaitannya, agar tidak timbul kesan terputusnya darinya. Kalimat itu berdiri sendiri, dan *kana* adalah kata yang dapat diwaqafkan atau dijadikan khabar bagi apa yang mendahuluinya. Maka pengamalannya pada kalimat adalah bukti keterkaitannya dengannya dan bahwa ia adalah khabar tentang peristiwa ini. *Kana* tidak menasabkan kedua isim tersebut karena asalnya mengangkat apa yang ada setelahnya – dan ia tidak boleh mengangkat keduanya sekaligus agar pengamalannya tampak jelas. Oleh sebab itu ia mengangkat yang satu dan menasabkan yang lain.

Memang, ada di antara ulama yang berkata: "*kana Zaidun qa'imun*" (Zaid berdiri dulu) – menjadikan kabar itu sebagai fa'il *kana*, sehingga objek pengamalannya bersifat maknawi bukan lafzhiy, seolah kamu mengatakan "*kana hadza al-khabar*" (kabar ini terjadi), dengan menyembunyikan syaklah dan khabar, sedangkan konteks situasi menunjukkannya. Permasalahannya tetap sama, karena kalimat itu adalah badal dari dhamir tersebut – karena ia semakna dengan kabar, dan kabar itulah yang dimaksud oleh isim yang tersembunyi. Ini adalah badal sesuatu dari sesuatu yang lain padahal keduanya merujuk pada satu hal yang sama. Objek maknawi ini – yaitu kabar – serupa dengan objek *alimtu* dan *zhanantu* ketika diilgakan, seperti: "*Zaid zhanantu qa'imun*" (Zaid, kukira, berdiri) – seolah kamu berkata "*aku menyangka kabar ini*",

sehingga kamu tidak mengamalkannya secara lafzhiy melainkan secara maknawi.

Dari bab ini pula adalah pengamalan *inna* dan saudara-saudaranya. Mereka masuk untuk makna-makna tertentu di dalam kalimat dan peristiwa. Tidakkah kamu perhatikan bahwa *inna* dan saudara-saudaranya adalah kata-kata yang boleh diwaqafkan, karena huruf-hurufnya tiga atau lebih, sebagaimana yang dikatakan penyair:

"Alangkah jauhnya 'laitu' dariku"

Dan Habib berkata:

"Asa" dan "zhanna" mendekatkan mereka, dan "la'alla" juga"

Apabila demikian hukumnya, seandainya setelahnya diangkat berdasarkan hukum asal muftada, maka tidak akan tampak keterkaitannya dengan kalimat yang ia masuk untuk memberikan makna padanya. Maka pengamalan mereka pada isim yang berkedudukan muftada adalah untuk menampakkan keterkaitannya dengan kalimat, agar tidak timbul kesan terputusnya darinya. Dan pengamalannya berupa nasab, karena makna-makna yang dikandungnya seandainya diucapkan secara eksplisit akan menasabkan, seperti: *"aku menegaskan, aku mengharap, aku mengangan-angankan"*. Makna-makna ini tidak disandarkan kepada isim yang diberitakan tentangnya, melainkan khabarlah yang ditegaskan, diangan-angankan, dan diharapkan. Maka pengamalannya berupa nasab karena makna-makna tersebut, sementara isim yang lain tetap diangkat – *inna* dan saudaranya tidak mengamalkannya karena mereka bukanlah kata kerja seperti *alimtu* dan *zhanantu* yang mengamalkan seluruh kalimat. Mereka juga ingin menampakkan keterkaitannya dengan

kalimat, namun mereka cukupkan dengan pengaruhnya pada isim pertama saja.

Bukti bahwa ia tidak mengamalkan isim kedua adalah bahwa isim kedua tidak langsung mengikuti *inna* — karena tidak boleh mengikuti amil sesuatu yang diamalkan oleh amil lain. Seandainya ia mengamalkannya, tentu isim kedua itu langsung mengikutinya sebagaimana khabar *kana* langsung mengikutinya dan maf'ul mengikuti kata kerja.

Namun ada di antara orang Arab yang mengamalkan *inna* pada kedua isim sekaligus — dan ini secara qiyas lebih kuat, karena ia masuk untuk memberikan makna pada kalimat, sehingga tidak ada alasan untuk mengkhususkan pengamalannya pada salah satu isim. Kata penyair:

"Sesungguhnya si nenek tua itu adalah ular yang berbisa — memakan setiap malam satu qafiz (takaran)"

Dan kata penyair lain:

"Seolah kedua telinganya ketika ia mendongak — adalah bulu kundi atau pena yang miring"

Ini bukan termasuk bab penghapusan kata kerja penyerupaan sebagaimana yang dikatakan sebagian orang — sebab ini adalah ragam bahasa tersendiri yang berdiri sendiri.

Makna huruf-huruf *inna* dan saudara-saudaranya: Ketahuilah bahwa makna-makna huruf ini tidak mengamalkan pada hal (keterangan keadaan), zharf (keterangan waktu/tempat), maupun jar-majrur yang berkaitan dengannya — karena makna-makna itu berada dalam diri penutur sendiri, seperti istifham (pertanyaan), nafiyy (penafian), dan makna-makna lain yang

dijadikan huruf-huruf sebagai petanda untuknya, dan tidak memiliki wujud dalam lafaz. Apabila kamu berkata "*apakah Zaid berdiri?*", maknanya adalah: aku bertanya tentang kabar ini. Demikian pula *la* maknanya adalah penafian, demikian pula *laisa*.

Oleh sebab itu, ketika mereka ingin menampakkan keterkaitannya dengan kalimat, mereka tidak menasabkan isim pertama seperti yang mereka lakukan dengan *inna* — karena maknanya tidak menuntut nasab ketika diucapkan eksplisit, berbeda dengan makna *inna* dan *la'alla* yang menuntut nasab ketika diucapkan.

Kanna berbeda dari saudara-saudaranya karena ia menunjukkan penyerupaan — yaitu makna yang berada dalam diri penutur dan mengenai isim yang ada setelahnya. Seolah kamu mengabarkan tentang isim itu bahwa ia menyerupai yang lain. Maka makna penyerupaan disandarkan kepada isim yang ada setelahnya, sebagaimana makna-makna kata kerja disandarkan kepada isim-isim yang mengikutinya. Oleh sebab itulah ia mengamalkan pada hal dan zharf — kamu berkata: "*ka-annah Zaidum yauma al-jum'ati amirun*" (seolah ia adalah Zaid pada hari Jumat menjadi pemimpin) — maka penyerupaan itu mengamalkan pada zharf. Di antaranya adalah ucapan penyair:

"Seolah ia, keluar dari sisi permukaan (pedang)nya — adalah tusukan pemanggang yang ditinggalkan orang-orang mabuk di atas tungku"

Oleh karena itu, *ka'anna* menempati posisi sebagai hal (keterangan keadaan) dan na'at (sifat), sebagaimana kata kerja yang dijadikan predikat untuk menerangkan isim (kata benda). Kamu mengucapkan: "*Aku melewati seorang laki-laki seolah-olah ia*

adalah singa" dan *"Seorang laki-laki datang kepadaku seolah-olah ia adalah seorang pemimpin."* Hal ini tidak berlaku pada saudara-saudaranya (*inna* dan sejenisnya) karena mereka tidak bisa menempati posisi na'at maupun hal, melainkan mereka selalu menduduki awal kalimat, sebagaimana huruf-huruf syarat dan istifham (pertanyaan), karena mereka masuk ke dalam kalimat untuk menyampaikan makna-makna tertentu sehingga terputus dari apa yang ada sebelumnya.

Adapun *ka'anna* berbeda dari saudara-saudaranya dari satu sisi namun serupa dari sisi lain. Hal ini dikarenakan *ka'anna* tersusun dari kaf tasybih (kaf perbandingan) dan *anna* yang berfungsi sebagai penegasan. Asal katanya adalah *"anna Zaydan al-asadu"* artinya seperti singa. Kemudian mereka ingin menjelaskan bahwa ia bukan singa itu sendiri, maka dimasukkanlah kaf pada kalimat yang sudah dikuatkan dengan *anna*, agar menunjukkan bahwa kalimat tersebut mengandung perbandingan. Hukum *anna* bila dimasuki oleh amil (faktor penggerak) adalah hamzahnya dibaca fathah, sehingga lafalnya menjadi *"ka'anna Zaydun al-asadu."* Karena dalam kata itu terdapat makna perbandingan yang dijadikan khabar (predikat) untuk Zaid, maka Zaid seolah-olah berkedudukan seperti orang yang diberitakan dengan kata kerja, sehingga ia menempati posisi na'at dan hal. Makna itu pun bekerja, dan jar-majrur pun berkaitan dengannya.

Karena dalam kata *ka'anna* terdapat makna *anna*, maka ia masuk dalam bab ini, dan khabar-nya dapat berupa kata kerja, seperti ucapanmu: *"Ka'anna Zaydan yaqumu"* (seolah-olah Zaid sedang berdiri), dan dapat pula berupa jumlah (kalimat), seperti: *"Ka'anna Zaydan abahu amirun"* (seolah-olah ayah Zaid adalah seorang pemimpin). Seandainya hanya bermakna perbandingan

semata tanpa *anna*, niscaya hal ini tidak diperbolehkan, karena isim tidak dapat disamakan dengan kata kerja maupun jumlah. Namun ini adalah kalimat yang dikuatkan dengan *anna*, sedangkan kaf menunjukkan bahwa suatu khabar menyerupai khabar lainnya. Khabar yang diserupai itulah yang disandang Zaid. Maknanya adalah: Zaid sedang berdiri, namun seolah-olah ia sedang duduk; dan ayah Zaid adalah orang rendahan, namun seolah-olah ayahnya adalah seorang pemimpin. Dengan demikian, satu kalimat diserupakan dengan kalimat lain. *Anna* berfungsi menguatkan kalimat, sedangkan kaf menunjukkan perbandingan, sehingga keduanya tidak bisa tidak harus bergabung.

Pasal:

Semua huruf ini (yaitu *inna* dan saudara-saudaranya) menghalangi apa yang ada sebelumnya untuk beramal (berpengaruh) pada apa yang ada sesudahnya, baik secara lafal maupun makna. Adapun secara lafal, karena dua amil tidak boleh bekerja sekaligus pada satu isim, sedangkan huruf-huruf ini sendiri adalah amil. Adapun secara makna, kamu tidak bisa mengatakan "*Menyenangkan aku Zaid berdiri*" dalam arti kalimat ini menyenangkan aku, dan tidak pula "*Aku membenci Zaid berdiri*" dalam arti aku membenci kalimat ini, sebagaimana hal itu bisa terjadi pada *kana* dan *laysa* karena keduanya bukan kata kerja murni, sehingga dibolehkan mengucapkan "*kana Zaydun qa'imun*" artinya kalimat ini adalah demikian. Namun hal ini tidak diperbolehkan pada *sarranie* (menyenangkan aku) dan *balaghane* (sampai kepadaku).

Jika kamu memasukkan *layta*, *la'alla*, atau *inna* yang hamzahnya dikasrah, hal itu pun tidak diperbolehkan, karena makna-makna ini harus menduduki awal kalimat sehingga tidak ada kata kerja sesudahnya yang bisa beramal dan tidak pula digugurkan. Namun jika kamu mendatangkan *anna* yang hamzahnya difathah, kamu mengucapkan: "*Balaghania anna Zaydan munthaliquun*" (telah sampai kepadaku bahwa Zaid pergi), sehingga kata kerja itu beramal pada ma'mul maknawi, yaitu kalimat itu sendiri, karena jumlah yang diucapkan pada hakikatnya adalah sebuah kalimat (khabar). Hal ini diperbolehkan karena kata kerja tidak bisa beramal pada apa yang sudah diamali oleh *anna*, padahal ia harus punya ma'mul, maka ia pun bertindak pada ma'mul maknawi yaitu kalimat tersebut, karena tidak memungkinkan ia beramal pada lafal yang sudah diamali *anna*. Demikian pula "*karihtu anna Zaydan munthaliquun*" (aku membenci bahwa Zaid pergi), maf'ul-nya adalah kalimat itu sendiri, yang merupakan makna bukan lafal.

Jika ditanya: mengapa mereka tidak menjadikan *anna* yang difathah menduduki awal kalimat sebagaimana *layta*, *la'alla*, dan semua huruf yang masuk pada jumlah? Jawabannya: dalam *anna* tidak ada makna yang melebihi kalimat itu sendiri selain sekadar penegasan. Penegasan terhadap sesuatu pada hakikatnya sama seperti pengulangannya, bukan merupakan makna tambahan. Maka dibenarkanlah bahwa kalimat yang dikuatkan dengannya dijadikan sebagai ma'mul bagi apa yang ada sebelumnya, karena *anna* menghalangi amil sebelumnya untuk bekerja pada lafal yang ada sesudahnya, sehingga amil tersebut bertindak pada kalimat itu sendiri, dan tidak ada penghalang di awal kalimat yang

memutusnya dari amil tersebut, berbeda halnya jika menggunakan selainnya.

Fathah dan kasrah hamzah pada *inna*: Jika hamzahnya dikasrah, maka kasrah itu menunjukkan pemurnian makna penegasan tanpa menjadikan kalimat sebagai persiapan untuk beramal pada maknanya. Dengan demikian, tidak ada perbedaan makna antara yang berkasrah dan yang berfathah, kecuali bahwa mereka menghendaki kalimat itu dipersiapkan agar kata kerja sebelumnya dapat beramal pada maknanya. Jika mereka menjadikannya bermakna khabar (kalimat), mereka memfathah hamzahnya. Jika mereka menghendaki pemutusan kalimat dari apa yang mendahuluinya dan bersandar pada penegasan sebagaimana bersandar pada pengharapan dan pengandaian, mereka mengkasrah hamzahnya untuk menunjukkan awal kalimat baru dan keterputusan dari sebelumnya, serta bahwa mereka telah menjadikan penegasan sebagai awal pembicaraan karena ia merupakan makna seperti makna-makna lainnya, meski tidak setara dalam faedahnya.

Kasrah lebih tepat dalam kondisi ini karena lebih berat dibanding fathah, dan yang berat lebih layak untuk diandalkan dan dijadikan awal pembicaraan. Sedangkan fathah lebih tepat untuk yang hadir setelah kalimat, karena keringanannya dan karena pembicara tidak sedang berada pada puncak semangat dan tenaganya. Selain itu, *anna* yang berfathah terkadang diikuti dhammah atau kasrah, seperti "*li'annaka*" dan "*alimtu annaka*". Seandainya dikasrah, akan berkumpul dua hal yang berat berturut-turut.

Jika ditanya: apa penghalang menjadikan *anna* beserta apa yang mengikutinya menempati posisi muftada (subjek),

sebagaimana ia menempati posisi fa'il, maf'ul, dan majrur? Bukankah ia telah menjadikan kalimat bermakna khabar? Mengapa tidak diucapkan "*innaka munthaliquun yu'jibunie*" (bahwa engkau pergi membuatku kagum)? Dan apa bedanya dengan *anna* yang ia beserta yang mengikutinya berada dalam takwil isim, seperti "*an taquma khayrun min an tajlisa*" (berdirimu lebih baik daripada dudukmu), sehingga yang itu boleh menempati posisi muftada sedangkan yang ini tidak?

Jawabannya: muftada diamali oleh amil maknawi, dan amil maknawi tidak akan bisa dipahami tanpa adanya pengaruhnya pada ma'mul lafal. Sedangkan kalimat yang dikuatkan dengan *anna* ini hanya sah menjadi ma'mul bagi amil lafal, karena ma'mul-nya sendiri adalah makna. Hal ini tidak dapat dipahami oleh lawan bicara dan tidak sampai pada pengetahuannya kecuali melalui wahyu, sehingga tidak diperbolehkan kalimat yang dikuatkan ini menempati posisi muftada karena tidak tampak amil-nya maupun ma'mul-nya.

Oleh karena itu pula, amil-amil ibtida seperti *kana* dan saudara-saudaranya, *inna* dan saudara-saudaranya tidak masuk padanya, karena huruf-huruf tersebut sudah tidak memerlukan huruf yang menjadikan kalimat bermakna khabar yang diamali, sebab pengaruh amalannya sudah tampak pada kalimat itu sendiri. Maka tidak diucapkan "*kana annaka munthaliquun*" karena tidak diperlukan *anna* ketika huruf-huruf ini sudah beramal pada kalimat.

Jawaban lain: seandainya mereka menjadikannya menempati posisi muftada, yang terlintas di benak hanyalah bersandar pada penegasan semata tanpa persiapan kalimat darinya, sehingga hamzahnya pasti dikasrah. Padahal telah

dijelaskan bahwa kasrah menunjukkan keterputusan dari sebelumnya dan bersandar pada makna penegasan. Dengan demikian, tidak terbayangkan fathah hamzahnya di awal kalimat kecuali jika didahului amil lafal yang menunjukkan maksud fathah tersebut, karena amil lafal menuntut ma'mul-nya; jika ia menemukannya dalam lafal yang tidak terhalang, ia beramal padanya, jika tidak, ia bertindak pada makna. Adapun ibtida berbeda dengan ini.

Jika ditanya: mengapa mereka mengucapkan "*alimtu anna Zaydan munthaliqun*" (aku tahu bahwa Zaid pergi) dan "*zhanantu annahu dhahibun*" (aku kira bahwa ia pergi), mengapa mereka tidak mencukupkan dengan amal kata kerja ini pada isim tanpa menjadikan kalimat bermakna khabar, sebagaimana mereka mencukupkan pada bab *kana* dan *anna*, lalu mengucapkan "*kana Zaydun qa'iman*" dan tidak mengucapkan "*kana anna Zaydan qa'iman*"?

Jawabannya: perbedaan antara keduanya adalah bahwa kata kerja-kata kerja ini menunjukkan peristiwa dan waktu, serta tidak berkedudukan seperti *kana* dan *laysa* maupun seperti *inna* dan *layta*. Mereka berjalan seperti *karihtu* dan *ahbibtu* (aku benci dan aku suka), karena itulah mereka mengucapkan "*alimtuka annaka munthaliqun*" (aku tahu engkau pergi) sebagaimana mengucapkan "*ahbibtu annaka munthaliqun*" (aku suka bahwa engkau pergi). Namun kata kerja-kata kerja itu berbeda dengan *karihtu* dan sejenisnya karena mereka hanya menuntut kalimat secara khusus dan tidak berkaitan kecuali dengannya. Oleh karena itulah mereka mengucapkan "*alimtu Zaydan munthaliqun*" dan "*Zaydun alimtu munthaliqun*", namun tidak mengucapkan "*karihtu Zaydan akhaka*" karena *karihtu* dan kata kerja lainnya tidak

berkaitan dengan kalimat; yang berkaitan dengannya hanyalah isim. Jadi, tidak ada yang menghalangi mereka dari beramal pada isim sehingga kemudian berkaitan dengan kalimat. Maka pahami hal ini.

Pasal:

Jika ditanya: apakah amil pada kalimat yang dikuatkan dengan *anna* dalam ucapanmu "*law annaka dhahibun fa'altu*" (seandainya engkau pergi aku pasti melakukannya), mengingat *lau* hanya diikuti kata kerja dan tidak ada kata kerja di sini, lalu apa kedudukan *anna* beserta yang mengikutinya?

Jawabannya: *anna* mengandung makna penegasan, yaitu penetapan dan pemantapan. Makna itulah, yaitu penetapan, yang mencukupi *lau* sehingga seolah-olah ia adalah kata kerja yang mengikutinya. Kemudian makna itu pun beramal pada kalimat, seakan-akan kamu berkata "*law tsabata annaka munthaliquun*" (seandainya terbukti bahwa engkau pergi). Dengan demikian, *anna* seolah-olah dari sisi lafal beramal pada isim yang berupa lafal, dan dari sisi makna beramal pada makna yang berupa kalimat.

Jika ditanya: bukankah telah dijelaskan sebelumnya bahwa amil maknawi tidak boleh beramal pada ma'mul maknawi? Jawabannya: itu berlaku dalam ibtida di mana tidak ada lafal yang menggantikan posisi amil lafal. Adapun di sini, *lau* karena kedekatannya yang kuat dengan kata kerja dan tuntutananya terhadapnya dapat menggantikan lafal tersebut. Jadi, amil yang berupa penetapan dan pemantapan yang ditunjukkan oleh *anna* dengan maknanya itulah yang bekerja.

Oleh karena itulah, huruf nafi yang tersusun bersama *lau* dalam ucapanmu "*lawla Zaydun lazurtuka*" (seandainya bukan karena Zaid niscaya aku mengunjungimu) beramal seperti masdar, sehingga Zaid berkedudukan sebagai fa'il dari makna tersebut, seolah-olah kamu berkata: "*seandainya Zaid tidak ada, tidak hadir, dan hilang, niscaya demikian dan demikian.*" Seandainya *lau* tidak berdampingan dengan huruf ini, hal itu tidak akan diperbolehkan, karena huruf-huruf pada dasarnya tidak beramal maknanya pada isim sama sekali. Jadi amil pada isim yang mengikuti *lau* adalah seperti amil pada isim yang berupa kalimat dalam ucapanmu "*law annaka dhahibun la fa'alta kadha*".

Adapun kekhususan *la* dalam tersusun bersama *lau* pada bab "*lawla Zaydun lazurtuka*" adalah karena *la* bisa berdiri sendiri sebagai makna tanpa kata kerja. Ketika ditanya "*apakah Zaid telah berdiri?*" kamu menjawab "*la*" (tidak), maka kamu telah mengabarkan tentang duduknya. Ketika ditanya "*apakah ia duduk?*" kamu menjawab "*la*" maka seakan-akan kamu mengabarkan tentang berdirinya. Tidak ada satu pun huruf nafi yang memadai sebagai jawaban sendirian sehingga berkedudukan seperti mengabarkan kecuali huruf ini. Oleh karena itulah ia layak untuk diandalkan dalam bab ini dan boleh digabungkan dengan huruf yang hanya menuntut kata kerja. Dengan demikian, seluruh kata itu berkedudukan seperti huruf dan kata kerja, dan Zaid sesudahnya berkedudukan seperti fa'il. Oleh karena itu Sibawaih berkata bahwa ia bina' (melekat) pada *law/la*. Inilah pendapat yang benar, karena pendapat yang mereka kemukakan bahwa ia adalah muftada yang khabarnya dibuang adalah pendapat yang tidak jelas dan lemah, tidak patut disebut. Seluruh pasal ini adalah ucapan As-Suhaili hingga akhirnya.

Faedah:

Ucapan Sibawaih bahwa tidak boleh mencukupkan diri pada maf'ul pertama dari bab *a'lamtu* (aku memberitahu) ditakwil oleh para muridnya dengan arti tidak baik mencukupkan diri padanya. Mereka berkata: karena maf'ul pertama itu adalah fa'il secara makna, ia adalah yang mengetahui apa yang kamu beritahukan kepadanya berupa keadaan Zaid yang sedang berdiri. Mereka berkata: fa'il boleh dicukupkan dengannya karena kalimat menjadi sempurna dengannya, demikian pula apa yang semakna dengannya. Berbeda dengan maf'ul pertama dari bab *alimtu* (aku mengetahui) karena ia bukan fa'il baik secara lafal maupun makna.

Inilah penjelasan pendapat mereka. Namun pendapat imam nahwu (Sibawaih) itulah yang benar dan tidak perlu ditakwil dengan takwil yang dingin ini. Di antara yang mengingkari takwil ini adalah As-Suhaili. Ia berkata: menurutku, ucapan Sibawaih dimaknai secara lahirnya, karena dalam ucapanmu "*a'alamtu Zaydan*" (aku memberitahu Zaid) kamu tidak bermaksud menjadikannya orang yang berilmu secara mutlak – ini adalah hal yang mustahil – melainkan kamu bermaksud memberitahunya tentang kalimat ini, maka harus disebutkan kalimat yang kamu beritahukan kepadanya.

Jika ditanya: apakah boleh mengucapkan "*azhnanta Zaydan Amran qa'iman*" (apakah engkau menjadikan Zaid berprasangka bahwa Amr sedang berdiri)? Jawabannya: yang benar adalah tidak boleh. Karena jika prasangka itu muncul setelah pengetahuan yang bersifat dharuri (pasti), maka mustahil pengetahuan itu berubah menjadi prasangka. Jika setelah pengetahuan yang bersifat

nazhari (hasil pemikiran), maka orang yang berilmu tidak kembali kepada prasangka kecuali setelah melupakan dan lalai dari salah satu rukun pemikirannya, dan ini bukan sesuatu yang kamu lakukan terhadapnya, sehingga kamu tidak mengucapkan "*azhnantahu*" setelah ia berilmu. Jika sebelum prasangka ia ragu-ragu, tidak tahu, atau sudah berakal namun belum terbayangkan pula mengucapkan "*azhnantahu*" karena prasangka tidak timbul dari dalil yang menghentikannya padanya, maupun dari khabar yang benar yang mengabarkan kepadanya, berbeda dengan ilmu. Karena dalil tidak menghasilkan prasangka dan juga tidak menghasilkan syubhat (keraguan), sebagaimana telah dijelaskan oleh para ahli ushul. Maka terbuktilah bahwa prasangka tidak kamu lakukan terhadapnya dan kamu tidak melakukan sesuatu pun dari sebab-sebabnya, sehingga tidak boleh mengucapkan "*azhnantahu*" artinya aku menjadikannya berprasangka. Demikian pula tidak boleh mengucapkan "*asyshakaktahu*" artinya aku menjadikannya ragu-ragu. Namun mereka mengucapkan "*shakkaktahu*" jika kamu menariknya dengan suatu perkataan yang mengalihkannya dari keadaan prasangka kepada keadaan ragu-ragu.

Demikianlah ucapan As-Suhaili. Namun perkaranya tidak sebagaimana yang ia katakan. Tidak ada perbedaan antara *a'alamtuhu* dan *azhnantahu* kecuali dari sisi pendengaran (sima'). Adapun jawaban dari apa yang ia sebutkan, dikatakan: apa yang menghalangi "*azhnantahu*" dimaknai sebagai aku menjadikannya berprasangka setelah ia tadinya tidak tahu atau ragu-ragu, melalui tanda-tanda dan dalil-dalil zhanni (perkiraan) yang aku sampaikan kepadanya?

Ucapanmu bahwa prasangka tidak timbul dari dalil yang menghentikannya padanya atau khabar yang benar yang mengabarkan kepadanya adalah klaim semata, bahkan terang-terangan salah. Karena prasangka adalah tarjih (kecenderungan), maka jika kamu menyebutkan tanda yang nyata yang tidak menghasilkan keyakinan, ia memberikan kecenderungan, dan itulah prasangka. Ini seperti halnya jika seseorang mengabari kamu dengan khabar yang menimbulkan prasangka kuat bagimu namun tidak sampai pada keyakinan, seperti saksi dan semisalnya. Jadi, klaim bahwa prasangka tidak timbul dari dalil adalah klaim yang batil.

Jika yang kamu maksudkan adalah bahwa ia tidak timbul dari dalil yang pasti, maka itu tidak berguna bagimu, karena ia bisa timbul dari tanda yang dihasilkan seseorang tanpa mengharuskan bahwa kalau dalil tidak menghasilkan prasangka maka tanda pun tidak menghasilkannya.

Ucapannya *"maka terbukti bahwa prasangka tidak kamu lakukan terhadapnya dan tidak pula kamu lakukan sesuatu pun dari sebab-sebabnya"* – dikatakan pula: demikian halnya dengan ilmu, kamu tidak melakukannya terhadapnya dan tidak pula sesuatu dari sebab-sebabnya, jika yang kamu maksudkan adalah bahwa kamu tidak menciptakannya di dalam dirinya. Jika yang kamu maksudkan adalah bahwa kamu tidak menjadi sebab bagi terjadinya pada dirinya, maka itu batil, karena menyebutkan tanda-tanda dan dalil-dalil zhanni adalah sebab terjadinya prasangka padanya. Hal ini terlalu jelas untuk perlu dijelaskan. Yang menunjukkan hal ini adalah ucapan mereka *"shakkaktahu"* karena maknanya adalah aku menimbulkan keraguan padanya melalui

hal-hal yang aku sampaikan kepadanya yang mengharuskan ia ragu-ragu.

Catatan Bermanfaat:

Setiap kata kerja yang menuntut objek dan tidak dapat menjangkaunya secara langsung, dihubungkan melalui perantara berupa huruf jar (preposisi). Namun terkadang huruf itu dihilangkan karena kata kerjanya sudah mengandung makna kata kerja transitif, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Namun ada satu hal halus yang perlu diperhatikan di sini, yaitu bahwa suatu kata kerja terkadang dapat berpindah secara langsung ke satu objek, dan ke objek lain melalui huruf jar. Kemudian objek yang dijangkau secara langsung itu dihilangkan karena pendengar sudah memahaminya, sementara yang dijangkau melalui huruf jar tetap ada. Seperti ucapan mereka: *nashahtu li-Zaidin* (aku menasihati Zaid), *kultu lahu* (aku menakutkan untuknya), *wazantu lahu* (aku menimbang untuknya), dan *syakartu lahu* (aku berterima kasih kepadanya). Objek dalam semua contoh ini tersembunyi, dan kata kerja terhubung ke objek kedua melalui huruf jar.

Pendapat yang menyatakan bahwa ada empat kata kerja yang terkadang transitif langsung dan terkadang melalui huruf jar, dengan menyebutkan contoh-contoh ini, adalah pendapat yang tidak berdasar pada pengkajian yang benar. Yang sebenarnya, objek langsung memang tersembunyi.

Sebab kata *nashahtu lahu* (aku menasihati untuknya) diambil dari ungkapan *nashaha al-khayyathu al-tsauba* (penjahit memperbaiki kain), yakni ketika ia memperbaiki dan menyatukan bagian-bagiannya. Kemudian kata ini dipinjam untuk digunakan

dalam konteks pendapat, sehingga dikatakan: *nashahtu lahu ra'yahu*, artinya aku memurnikan dan memperbaiki pendapatnya untuknya.

Adapun *at-taubah an-nashuh* (tobat yang sungguh-sungguh) pun berasal dari makna ini, karena dosa merobek-robek agama, maka tobat yang sungguh-sungguh bagaikan penjahit yang memperbaiki kain dan menyatukan kembali bagian-bagiannya.

Mereka juga mengucapkan *nashahtu Zaidan* dengan menghilangkan huruf jar, karena nasihat adalah bimbingan, seolah-olah Anda berkata: aku membimbingnya.

Demikian pula kata *syakartu* (aku bersyukur/berterima kasih) mengandung makna pengagungan dan penghormatan terhadap perbuatan, berasal dari *syakara bathnuhu* (perutnya kenyang). Maka asalnya adalah *syakartu li-Zaidin ihsanahu wa fi'lahu* (aku bersyukur kepada Zaid atas kebaikan dan perbuatannya), kemudian objeknya dihilangkan sehingga menjadi *syakartu li-Zaidin*, lalu huruf jarnya pun dihilangkan karena *syakartu* mengandung makna *hamidtu* (aku memuji) atau *madahtu* (aku menyanjung).

Adapun *kultu li-Zaidin* (aku menakar untuk Zaid) dan *wazantu lahu* (aku menimbang untuknya), maka objeknya bukan Zaid, karena yang dituntut oleh kedua kata kerja itu adalah sesuatu yang ditakar atau ditimbang. Maka asalnya adalah huruf lam memang masuk, kemudian terkadang dihilangkan untuk menambah faedah, karena menakar dan menimbang sesuatu mengandung makna jual beli dan transaksi, kecuali jika disertai huruf lam. Jika Anda berkata *kultu li-Zaidin* maka Anda hanya mengabarkan tentang kegiatan menakar saja. Namun jika Anda berkata *kultu Zaidan* maka Anda

mengabarkan tentang transaksi dan jual beli bersamanya dengan proses penakaran, seolah-olah Anda berkata: aku bertransaksi dengannya dengan takaran dan timbangan.

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: **"Dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk mereka..."** (Al-Muthaffifin: 3), yakni bertransaksi dengan cara takaran atau timbangan.

Adapun firman-Nya: **"(Orang-orang yang apabila) menerima takaran dari orang lain mereka minta dipenuhi"** (Al-Muthaffifin: 2), maka huruf *'ala* (على) masuk untuk menunjukkan bahwa penakaran itu ditanggung oleh penjual untuk pembeli. Adapun huruf *ta* dalam *iktalu* karena pola *ifta'ala* dalam bab ini seluruhnya menunjukkan makna mengambil, sebab huruf tambahan itu menunjukkan makna lebih dari makna asal kata, karena orang yang mengambil sesuatu seperti pembeli, penerima takaran, dan semacamnya – tindakannya dalam mengambil dan membawa ke tempatnya mengandung sesuatu yang tidak terkandung dalam tindakan orang yang memberi dan menjual.

Oleh karena itu Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: **"Ia mendapat (pahala) dari kebajikan yang diusahakannya dan ia mendapat (siksa) dari kejahatan yang dikerjakannya"** (Al-Baqarah: 286). Maksudnya, keburukan itu diperoleh melalui perantara syahwat, setan, dan hawa nafsu; sedangkan kebaikan diperoleh sebagai karunia Allah tanpa perantara syahwat maupun godaan musuh. Demikianlah perbedaan antara keduanya menurut pendapat Al-Suhail.

Namun ada perbedaan yang lebih baik dari itu, yaitu bahwa *al-iktisab* (اكتساب) menuntut usaha, upaya, dan ketekunan. Maka

tidak dibebankan kepada hamba kecuali apa yang termasuk dalam kategori ini, yang diperoleh melalui usaha, ketekunan, dan upayanya. Adapun *al-kasb* (كسب) dapat terjadi dengan keterlibatan paling minimal, bahkan sekadar berniat melakukan kebaikan dan semacamnya. Maka keburukan dikhususkan dengan *al-iktisab* dan kebaikan dengan yang lebih umum darinya.

Dalam hal ini terdapat kesesuaian dengan hadis sahih: *"Idza hamma 'abdi bi-hasanatin faktubuha, wa in hamma bi-sayyi'atin fala taktubuha"* – *"Apabila hamba-Ku berniat melakukan kebaikan maka catatlah, dan apabila ia berniat melakukan keburukan maka janganlah dicatat"* – diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim.

Adapun hadis tentang "perantara dan ketiadaannya" adalah hadis lemah, karena kebaikan pun terjadi melalui perantara rasul, malaikat, ilham, dan taufik. Ini sebanding dengan perantara-perantara kejahatan. Maka perbedaan yang tepat adalah sebagaimana yang telah kami sebutkan. Wallahu a'lam.

Pasal:

Adapun *sami'allahu liman hamidah* (semoga Allah mendengar orang yang memuji-Nya), Al-Suhail berkata: objek dari *sami'a* (mendengar) tersembunyi, karena pendengaran berkaitan dengan ucapan dan suara, bukan yang lain. Maka huruf lam di sini sesuai dengan kedudukannya, namun ia menunjukkan makna tambahan yaitu pengabulan yang menyertai pendengaran. Dengan demikian, kata tersebut menggabungkan antara keringkasan dan penunjukan atas makna tambahan, yaitu pengabulan bagi orang yang memuji-Nya.

Hal ini seperti firman-Nya *'asaa an yakuuna radifa lakum* – huruf lam di sini bukan lam objek sebagaimana yang diklaim sebagian orang, dan bukan pula huruf tambahan. Namun *radifa* adalah kata kerja transitif dan objeknya bukan nama yang dijamin ini, sebagaimana objek *sami'a* bukan kata yang dijamin itu. Makna *radifa* adalah mengikuti dan datang di belakang.

Jika kata ini dipahami sebagai menunjuk kepada nama yang dijamin itu maka maknanya tidak tepat jika direnungkan. Namun maknanya adalah: yang mengikuti kalian adalah ketergesa-gesaan dan ucapan kalian, karena mereka berkata: "Kapan janji itu?" Kemudian objek yang berupa ucapan dan ketergesa-gesaan itu dihilangkan karena pendengar sudah memahaminya. Huruf lam menunjukkan adanya penghilangan itu karena ia menghalangi nama yang dimasuki olehnya untuk menjadi objek, dan juga menunjukkan faedah lain yaitu makna *'ajjala lakum* (disegerakan untuk kalian). Maka ia terkait dengan makna ini, sehingga makna keseluruhan kalimat adalah: Katakanlah, semoga disegerakan untuk kalian sebagian dari apa yang kalian tergesa-gesa memintanya, lalu mengikuti ucapan dan ketergesa-gesaan kalian. Maka kata *radifa* menunjukkan bahwa mereka berucap dan tergesa-gesa, sedangkan huruf lam menunjukkan makna yang lain. Dengan demikian, susunan kalimat pun menjadi sangat indah, menggabungkan antara keringkasan dan kelengkapan makna.

Saya katakan: kata kerja *sami'a* (mendengar) dimaksudkan dengan empat makna:

Pertama, *sami'a* dalam arti menangkap indera, dan objeknya adalah suara-suara.

Kedua, *sami'a* dalam arti memahami dan meresapi, dan objeknya adalah makna-makna.

Ketiga, *sami'a* dalam arti mengabulkan dan memberikan apa yang diminta.

Keempat, *sami'a* dalam arti menerima dan tunduk.

Contoh yang pertama: **"Sungguh Allah telah mendengar perkataan wanita yang mengajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya"** (Al-Mujadilah: 1), dan **"Sungguh Allah telah mendengar perkataan orang-orang yang mengatakan..."** (Ali 'Imran: 181).

Contoh yang kedua, firman-Nya: **"Janganlah kamu katakan (kepada Nabi): 'Ra'ina', tetapi katakanlah: 'Unzhurna', dan dengarlah"** (Al-Baqarah: 104) — yang dimaksud bukan sekadar mendengar suara, melainkan mendengar dengan pemahaman dan peresapan. Termasuk dalam makna ini pula: *sami'na wa atha'na* (kami mendengar dan kami taat).

Contoh yang ketiga: *sami'allahu liman hamidah* (semoga Allah mendengar orang yang memuji-Nya), dan dalam doa yang ma'tsur: *Allahummasma'* — ya Allah, dengarlah — artinya: kabulkanlah dan berikanlah apa yang aku pinta.

Contoh yang keempat, firman Allah Ta'ala: **"(Mereka itu adalah) orang-orang yang suka mendengar berita bohong"** (Al-Ma'idah: 42) — yakni menerima dan tunduk kepadanya tanpa mengingkarinya. Termasuk dalam makna ini pula, menurut pendapat yang paling sahih: **"Dan di antara kamu ada orang-orang yang suka mendengarkan mereka"** (At-Taubah: 47) — yakni menerima dan tunduk. Ada yang berpendapat artinya: mata-mata

dan spion. Namun pendapat ini tidak kuat, karena mata-mata dan spion hanya ada di antara dua kelompok yang berpisah sehingga membutuhkan spion dan mata-mata. Sedangkan ayat ini berkenaan dengan kaum munafik yang berbaur dengan para sahabat, sehingga tidak butuh kepada mata-mata dan spion.

Jika hal ini sudah dipahami, maka *sami'a* dalam arti menangkap indera adalah transitif langsung. *Sami'a* dalam arti menerima terkadang transitif dengan huruf lam dan terkadang dengan *min* — ini sesuai dengan konteks maknanya; jika konteksnya menuntut penerimaan maka ditransitifkan dengan *min*, dan jika menuntut ketundukan maka dengan lam. Adapun *sami'a* dalam arti mengabulkan maka transitif dengan lam, seperti *sami'allahu liman hamidah*, karena mengandung makna *istajaba lahu* (mengabulkan untuknya), dan tidak ada penghilangan di sana, melainkan penyerapan makna. Adapun *sami'a* dalam arti memahami maka transitif langsung karena makna yang diserapnya pun transitif langsung.

Pasal:

Termasuk yang berkaitan dengan hal ini adalah ungkapan mereka *qara'tu al-kitaba* (aku membaca kitab), *al-lauha* (papan), dan semacamnya yang transitif langsung. Adapun *qara'tu bi-ummi al-Qur'an* (aku membaca dengan ummul Qur'an) dan *qara'tu bi-surati kadza* (aku membaca dengan surah ini), seperti sabda beliau shalallahu 'alaihi wasallam: "*La shalata liman lam yaqra' bi-fatihati al-kitab*" — "*Tidak sah shalat bagi orang yang tidak membaca Al-Fatihah*" — diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim — maka di

dalamnya terdapat satu keistimewaan indah yang jarang disadari orang.

Keistimewaan itu adalah: jika kata kerja ditransitifkan langsung, seperti *qara'tu surata kadza* (aku membaca surah ini), maka itu menunjukkan pembatasan hanya pada surah itu saja. Namun jika ditransitifkan dengan huruf ba, maknanya adalah: tidak sah shalat bagi orang yang tidak mendatangkan surah ini dalam bacaannya atau dalam shalatnya, yakni di antara yang ia baca — dan huruf ba ini tidak menunjukkan pembatasan hanya pada surah itu, bahkan memberikan kesan bahwa surah lain pun dibaca bersamanya.

Perhatikanlah sabda beliau dalam hadis: "*Kana yaqra'u fi al-fajri bi al-sittin ila al-mi'ah*" (beliau membaca dalam shalat Subuh antara enam puluh hingga seratus ayat) — Anda akan mendapati maknanya adalah: di antara yang beliau baca setelah Al-Fatihah adalah sejumlah ayat sebanyak itu. Demikian pula sabdanya: "*Qara'a bi al-A'raf*" (beliau membaca surah Al-A'raf) — itu adalah setelah Al-Fatihah. Demikian pula "*qara'a bi-surati Qaf*" (beliau membaca surah Qaf) dan semacamnya.

Perhatikanlah bagaimana Imam Al-Bukhari dan Muslim tidak menggunakan huruf ba ketika meriwayatkan: "*Qara'a surata al-Najm fa-sajada wa sajada ma'ahu al-Muslimuna wa al-musyrikuna*" — "*Beliau membaca surah An-Najm lalu sujud, dan para Muslim serta musyrikin pun ikut sujud bersamanya*" — diriwayatkan oleh Al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, dan An-Nasa'i. Dikatakan *qara'a surata al-Najm* tanpa huruf ba, karena beliau tidak sedang dalam shalat sehingga membacanya seorang diri. Demikian pula sabdanya: "*Qara'a 'ala al-jinni surata al-Rahman*" (beliau membacakan surah Ar-Rahman kepada jin) — hadis hasan li-

ghairihi — tidak dikatakan *bi-surati al-Rahman*. Demikian pula: "*Qara'a 'ala Ubayyin surata lam yakun*" — diriwayatkan oleh Al-Bukhari, Muslim, dan At-Tirmidzi — tidak menggunakan huruf ba.

Huruf ba tidak datang kecuali dalam bacaan di dalam shalat sebagaimana yang aku sebutkan. Atau jika mau, boleh dikatakan: kata kerja tersebut mengandung makna *shalla bi-surati kadza* (shalat dengan membaca surah ini) atau *qama bi-surati kadza* (berdiri membaca surah ini). Dengan pemahaman ini maka penggunaan huruf ba tetap sah meskipun surah dibaca sendirian. Pemahaman ini lebih baik dari yang pertama. Berdasarkan hal ini, tidak dikatakan *qara'a bi-surati kadza* jika membacanya di luar shalat. Lafaz-lafaz hadis pun sesuai dengan pemahaman ini, maka renungkanlah.

Pasal:

Adapun *kafa billahi syahida* (cukuplah Allah sebagai saksi), maka huruf ba terkait dengan apa yang dikandung oleh predikat tentang makna perintah untuk mencukupkan diri, karena jika Anda berkata *kafa billahi* atau *kafaka Allahu Zaidan*, Anda bermaksud agar dia mencukupkan diri dengan-Nya. Sehingga lafaznya adalah lafaz berita namun maknanya adalah makna perintah. Huruf ba masuk karena alasan inilah, maka ia bukan huruf tambahan pada hakikatnya, melainkan seperti ucapan *hasbuka bi-Zaidin* (cukuplah bagimu Zaid). Tidakkah Anda melihat bahwa *hasbuka* adalah muftada dan memiliki predikat? Dan bersama *ma'a* kadang kata kerja dijazamkan dalam jawabannya, sehingga Anda berkata *hasbuka yanami al-nasu* (cukuplah bagimu, orang-orang pun akan tidur) — *yanamu* dijazamkan sebagai jawaban perintah yang

tersurat dalam kalimat tersebut. Hal ini dikutip oleh Sibawaih dari orang-orang Arab.

Catatan Bermanfaat:

Transitifnya kata kerja kepada mashdar (kata benda verbal) terjadi dalam tiga hal:

Pertama, mashdar sebagai maf'ul muthlaq untuk menjelaskan jenis.

Kedua, sebagai ta'kid (penguat).

Ketiga, sebagai hal (keterangan keadaan).

Sibawaih berkata: *"la disebutkan untuk menjelaskan perbuatan apa yang kamu lakukan, atau sebagai penguat."*

Adapun hal (keterangan keadaan) seperti: *ja'a Zaidun msyan wa sa'yan* (Zaid datang dengan berjalan dan berlari), maksudnya: sedang berjalan dan berlari. Dalam hal ini ada dua pendapat; salah satunya demikian, dan yang kedua bahwa hal tersembunyi dan *msyan* adalah objeknya, yakni: *yamsyi msyan* (berjalan dengan berjalan).

Anda boleh berkata *masyytu msyan* (aku berjalan dengan berjalan) dan *qa'adtu qa'idan* (aku duduk dengan duduk) menjadikannya sebagai hal yang memperkuat. Boleh pula Anda berkata *masyytu msyan bathi'an aw musri'an* (aku berjalan dengan perlahan atau dengan cepat), maka Anda memiliki dua kemungkinan: salah satunya menjadikan mashdar sebagai hal, yang termasuk dalam kategori firman Allah Ta'ala **"dalam bahasa Arab yang jelas"** (An-Nahl: 103) — yaitu hal yang melapangkan,

karena sifat melapangkan nama benda (jamid) untuk bisa menjadi hal. Jika nama benda dihilangkan dan sifat dibiarkan sendiri, tidak ada masalah dalam menjadikannya hal, seperti *sirtu syadidan* (aku berjalan dengan keras).

Yang memperjelas apa yang saya katakan adalah bahwa *sirtu syadidan* merupakan hal dari mashdar yang ditunjuk oleh kata kerja. Jika mashdar dimaksudkan dalam makna ini, maka ia setara dengan hal dan boleh didahulukan atau diakhirkan. Jika mashdar adalah maf'ul muthlaq atau hal, ia boleh didahulukan. Namun tidak boleh didahulukan sebelum kata kerja jika ia sebagai ta'kid (penguat) baginya, karena ta'kid tidak boleh mendahului yang dikuatkan.

Adapun 'amil (yang bekerja) padanya jika dimaksudkan makna hal adalah kata kerja itu sendiri. Dan 'amil padanya jika ia maf'ul muthlaq bukan lafaz kata kerja itu sendiri, melainkan makna yang terkandung di dalamnya berupa fi'l (perbuatan) yang terdiri dari fa', 'ain, dan lam. Karena jika Anda berkata *dharban* (pukulan), maka pukulan itu bukan yang dipukul, namun ketika Anda berkata *dhaabtu* (aku memukul), kata tersebut mengandung makna *fa'altu* (aku melakukan), karena setiap pukulan adalah perbuatan namun tidak setiap perbuatan adalah pukulan. Maka ini seperti manusia yang mengandung makna hewan — jika demikian, maka *dharban* dinashabkan oleh *fa'altu* yang ditunjuk oleh *dhaabtu*, seolah-olah Anda berkata: *fa'altu dharban* (aku melakukan pukulan).

Mashdar tidak dapat menjadi maf'ul muthlaq kecuali jika disifati atau berkedudukan seperti yang disifati. Adapun jika menjadi ta'kid (penguat) bagi kata kerja, maka itu karena kata kerja menunjuk padanya secara mutlak tanpa batasan dan tanpa sifat. Mashdar boleh menjadi maf'ul muthlaq meskipun tidak ada sifat

dalam lafaz jika berkedudukan seperti yang disifati, seolah-olah Anda bermaksud *dharban tamman* (pukulan yang sempurna), dan saat itu ia bukan ta'kid karena sesuatu tidak dikuatkan dengan yang mengandung makna lebih dari maknanya sendiri, sebab ta'kid adalah pengulangan semata.

Pembicaraan Allah kepada Musa:

Sebagian Ahlu Sunnah berargumen melawan kaum Mu'tazilah yang mengatakan bahwa pembicaraan Allah kepada Nabi Musa 'alaihi salam adalah majaz, dengan firman Allah: **"Dan Allah berbicara langsung kepada Musa"** (An-Nisa: 164) — di mana kata kerja dikuatkan dengan mashdar, dan majaz tidak sah bersama ta'kid.

Al-Suhail berkata: Aku mendiskusikan hal ini dengan guru kami Abu al-Hasan, lalu beliau berkata: Ini bagus, namun Sibawaih membolehkan dalam contoh seperti ini bahwa mashdar bisa menjadi maf'ul muthlaq meskipun tidak disifati dalam lafaz. Maka berdasarkan ini, kemungkinan yang dimaksud adalah *takliiman ma* (semacam pembicaraan), sehingga ayat itu bukan merupakan hujjah yang pasti. Sedangkan hujjah atas mereka sangatlah banyak.

Wahyu dan Penafsirannya:

Saya katakan: Pendapat ini tidak benar, dan ayat tersebut tegas bahwa yang dimaksud dengannya adalah pembicaraan yang lebih khusus dari wahyu. Karena Allah menyebutkan bahwa Dia mewahyukan kepada Nabi Nuh dan para nabi setelahnya — dan

wahyu ini adalah pembicaraan umum yang bersifat bersama. Kemudian Allah mengkhususkan Musa dengan nama khusus dan kata kerja khusus, yaitu *kallama takliiman* (berbicara dengan sebenar-benarnya berbicara), dan menghilangkan dugaan bahwa yang dimaksud adalah pembicaraan umum dengan mengukuhkannya melalui mashdar. Ini menunjukkan kekhususan Musa dengan pembicaraan ini.

Seandainya yang dimaksud adalah *takliiman ma* (semacam pembicaraan), tentu itu setara dengan wahyu yang telah disebutkan sebelumnya atau bahkan di bawahnya — dan itu adalah batil. Selain itu, ta'kid dalam konteks seperti ini tegas menunjukkan pengagungan dan penetapan hakikat pembicaraan — kata kerja maupun mashdar — dan mensifatinya dengan sesuatu yang menunjukkan pengurangan bertentangan dengan konteksnya, maka renungkanlah.

Juga, Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman kepada Musa: **"Sesungguhnya Aku telah memilih kamu di atas manusia dengan risalah-risalah-Ku dan dengan firman-Ku"** (Al-A'raf: 144). Seandainya pembicaraan yang diperoleh Musa adalah *takliiman ma*, tentu ia berbagi dengan nabi-nabi lain, dan tidak ada makna dalam mengkhususkannya dengan firman (kalam).

Lagi pula, mensifati mashdar di sini dengan sesuatu yang menunjukkan kekecilan dan bahwa sejenis pembicaraan telah terjadi padanya adalah mustahil dalam konteks ini, karena ilham pun adalah *takliiman ma* dan karenanya Allah menyebutnya wahyu. Wahyu pun adalah *takliiman ma*, maka Allah berfirman: **"Dan Kami wahyukan kepada ibu Musa: 'Susukanlah dia'"** (Al-Qashash: 7), **"Dan (ingatlah) ketika Aku mengilhamkan kepada pengikut-pengikut Isa yang setia"** (Al-Ma'idah: 111), dan semacamnya.

'Ubadah ibn al-Shamit berkata: *"Ru'ya al-mu'mini kalamun yukallamu bihi al-rabbu 'abdahu fi manami"* – *"Mimpi seorang mukmin adalah pembicaraan yang diajak bicara Tuhan kepada hamba-Nya dalam tidurnya."* Semua jenis ini disebut *takliiman ma*, dan Allah Subhanahu wa Ta'ala telah mengkhususkan Musa dan memilihnya di atas manusia dengan firman-Nya langsung kepadanya.

Juga, setiap kali Allah menyebut Musa, Dia menyebut pembicaraan-Nya kepadanya dengan nama pembicaraan yang khusus, bukan nama yang umum. Seperti firman-Nya: **"Dan tatkala Musa datang untuk (munajat dengan Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya"** (Al-A'raf: 143) sampai firman-Nya: **"(Musa) berkata: 'Ya Tuhanku, tampilkanlah (diri Engkau) kepadaku agar aku dapat melihat kepada Engkau.' Allah berfirman: 'Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku.'"** Bahkan Allah menyebut pembicaraan-Nya kepada Musa dengan yang lebih khusus dari itu, yaitu pembicaraan yang sangat khusus, seperti firman-Nya: **"Dan Kami memanggilnya dari sebelah kanan gunung Thur dan Kami dekatkan dia kepada Kami di waktu dia munajat (berbicara)"** (Maryam: 52) – Allah memanggilnya dan bermunajat kepadanya. Panggilan dan munajat lebih khusus dari pembicaraan, karena panggilan adalah pembicaraan dari jauh yang dapat didengar oleh yang dipanggil, sedangkan munajat adalah pembicaraan dari dekat.

Lagi pula, ayat tersebut mengandung hal-hal yang mustahil untuk dipahami sebagaimana yang disebutkan: Allah menyebut wahyu yang bersifat umum, kemudian menyebut seluruh nabi setelah Muhammad shallallahu 'alaihi wasallam dan Nuh, kemudian menyebut Musa secara khusus setelah menyebut para

nabi secara umum, kemudian menyebut kekhususan pembicaraan-Nya, kemudian mengukuhkannya dengan mashdar. Siapa saja yang memiliki sedikit rasa dalam lafaz dan penunjukannya pada makna pasti memastikan bahwa konteks ini menuntut kekhususan Musa dengan pembicaraan yang tidak diperoleh selainnya, dan bahwa itu bukan *takliiman ma*. Maka apa yang disebutkan Abu al-Hasan tidaklah bagus, bahkan batil secara pasti. Yang menipunya adalah pilihan Sibawaih tentang menghilangkan sifat mashdar dan memaksudkannya – namun Sibawaih tidak menyebutkan hal ini pada setiap mashdar yang demikian keadaannya. Sibawaih hanya menyebutkan bahwa hal ini boleh secara umum. Jika dalam kalimat terdapat sesuatu yang menunjukkan maksud ta'kid bukan sifat, Sibawaih dan seorang pun tidak akan berkata bahwa ia adalah yang disifati yang dihilangkan yang menunjukkan pengurangannya.

Seperti jika dikatakan: *shaddaqa al-rasula tashdiqan* (kamu membenarkan Rasul dengan sebenar-benarnya), *wa amanta bihi imanan* (dan kamu beriman kepada-Nya dengan sebenar-benarnya), atau dikatakan: *qatala fulanun ma'a rasulillahi shallallahu 'alaihi wasallam qitalan wa nasharahu nashran wa bayyina al-rasulu li-ummatihi tabiinan wa arsyadahum irshadan wa hadahum hudan* – apakah Sibawaih atau seorang pun berkata bahwa semua ini boleh menjadi yang disifati dan yang dimaksud adalah *tashdiqan ma* (semacam membenaran), *imanan ma* (semacam iman), *tabiinan ma* (semacam penjelasan), *hudan ma* (semacam petunjuk)? Demikian pula ayat tersebut. Wallahu ta'ala al-muwaffiqu li al-shawab (dan Allah Ta'ala lah yang memberi taufik kepada kebenaran).

Al-Suhail berkata: Aku bertanya kepada beliau tentang 'amil (yang bekerja) pada mashdar jika ia adalah ta'kid bagi kata kerja, sedangkan ta'kid tidak bekerja padanya karena yang dikuatkan itu – karena ia dalam makna adalah ia sendiri – lalu apakah 'amilnya? Beliau diam sebentar kemudian berkata: Tidak ada seorang pun yang bertanya kepadaku sebelummu tentang ini. Menurutku, yang bekerja padanya adalah apa yang bekerja pada kata kerja sebelumnya seandainya ia adalah isim (kata benda), karena seandainya ia isim tentu dinashabkan oleh *fa'altu* yang terkandung di dalamnya.

Kemudian aku memaparkan perkataannya kepada diriku sendiri dan merenungkan Al-Kitab (karya Sibawaih), ternyata beliau lalai dari apa yang diisyaratkan oleh Sibawaih dalam bab mashdar, bahkan beliau menegaskan. Sibawaih menjadikan mashdar yang mengukuhkan dinashabkan oleh kata kerja yang merupakan ta'kid pada hakikatnya dan mengambil kata kerja itu secara ringkas, lalu mashdar yang merupakan objeknya menggantikan posisinya – sebagaimana *iybaka* dan *Zaidan* menggantikan posisi 'amilnya. Maka takdirannya adalah: *dhaabtu dhaabtu dharban* – *dhaabtu* yang kedua adalah ta'kid pada hakikatnya, dan *dharban* menggantikan posisinya sebagai objeknya. Pengandaian kerjanya padanya adalah sebagai maf'ul muthlaq, bukan ta'kid. Ini adalah makna perkataan pengarang Al-Kitab (Sibawaih) disertai tambahan penjelasan, dan siapa yang merenungkannya di sana akan mendapatinya demikian.

Adapun yang saya pegang sekarang adalah pendapat Syekh Abu al-Hasan, karena kata kerja yang diambil secara ringkas adalah makna, sedangkan makna tidak dapat dikuatkan dengan lafaz. Yang mengukuhkan adalah lafaz, bukan makna. Dan ucapan

Anda *dhaabtu* adalah kata kerja yang derivatif dari *mashtar*, sehingga ia menunjuk padanya – seolah-olah Anda berkata *fa'altu al-dharba* (aku melakukan pukulan). Maka *dhaabtu* mengandung *mashtar* dan karenanya Anda dapat menggantinya – seperti *man kadzaba fa-huwa sharrun lahu* (barang siapa berdusta maka itu buruk baginya) – dan Anda dapat mengikatnya dengan *hal*, seperti *qumna sari'an* (kami berdiri dengan cepat), karena *sari'an* adalah *hal* dari *qiyam* yang ditunjuk oleh kata kerja.

Sebagaimana boleh mengikatnya dengan *hal* dan menggantinya, boleh pula mengukuhkannya dengan *dharban*, seolah-olah Anda berkata: *dharban dharban* (pukulan pukulan) – atau *dhaabtu* yang mengandung *dharban* menashabkan *dharban* yang terucap, dan dengannya bekerja pada yang kedua, yakni *fa'altu* – sebagaimana itu terjadi pada *maf'ul muthlaq* ketika Anda berkata *dhaabtu dharban syadidan* yakni *fa'altu dharban syadidan*. Adapun yang mengukuhkan (*ta'kid*) tidaklah demikian, ia hanya dinashabkan sebagaimana *Zaid* yang kedua dinashabkan dalam *dhaabtu Zaidan* yang diulang – dinashabkan karena ia adalah yang pertama, bukan karena Anda mengandaikan kata kerja untuknya. Maka renungkanlah.

Pasal: Kata Kerja yang Diperkuat dengan Masdar dan yang Tidak

Telah kami singgung bahwa kata kerja terbagi menjadi dua: khusus dan umum. Yang umum adalah *fa'alta* (melakukan) dan *'amilta* (mengerjakan). *Fa'alta* lebih umum karena *'amilta* merupakan ungkapan untuk gerakan anggota tubuh yang dilakukan secara terus-menerus, dan karenanya ia mengikuti pola *fa'ila* seperti *ta'iba* (lelah) dan *nashaba* (payah). Oleh karena itu, kamu tidak akan menemukan kata ini digunakan sebagai predikat

yang disandarkan kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala, kecuali bila yang dimaksud adalah makna yang dapat didengar, sehingga ia dibawa kepada makna majaz murni dan dicari takwilnya.

Saya berkata: Telah datang firman Allah Ta'ala: **"Tidakkah mereka melihat bahwa Kami telah menciptakan untuk mereka dari apa yang Kami kerjakan dengan tangan-tangan Kami berupa hewan ternak?"** Sebelumnya telah dikemukakan bahwa "tangan" adalah sifat yang lebih khusus daripada "kekuasaan" dan "nikmat", sebagaimana yang menjadi mazhab Abu al-Hasan al-Asy'ari rahimahullah, dan beliau membela serta menyetujui mazhab tersebut. Berdasarkan pendapat ini, tidak ada takwil dalam ayat tersebut, bahkan ia tetap pada makna hakikatnya.

Adapun sifat terus-menerus, kelelahan, dan penetapan anggota tubuh adalah kekhususan makhluk, sedangkan Allah Ta'ala Mahasuci dan Mahatinggi dari hal itu. Kekhususan makhluk tidak boleh ditetapkan bagi Tuhan semesta alam. Bahkan sifat yang disandarkan kepada Allah tidak dapat dimasuki oleh kekhususan-kekhususan makhluk tersebut. Maka menetapkan sifat bagi-Nya tanpa memasukkan kekhususan makhluk tidak membutuhkan takwil, karena tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Allah. Telah dikemukakan sebelumnya bahwa kekhususan makhluk tidak termasuk dalam nama yang umum, apalagi dalam nama khusus yang disandarkan kepada Tuhan Yang Mahatinggi, dan bahwa lafaz tidak menunjukkan kekhususan tersebut melalui makna asalnya, sehingga menafikannya dari Tuhan Yang Mahatinggi bukanlah memalingkan lafaz dari makna hakikatnya.

Barang siapa yang membolehkan kekhususan makhluk masuk ke dalam nama yang disandarkan kepada Tuhan, lalu menjadikannya sebagai jalan untuk menafikan sifat dari-Nya, maka

ia telah menggabungkan antara tasybih (penyerupaan) dan ta'thil (pengosongan sifat). Adapun orang yang tidak memasukkan kekhususan tersebut ke dalam makna lafaz yang khusus, dan tidak pula menetapkannya bagi Dzat yang disifati, maka pendapatnya adalah murni tanzih (pensucian) dan penetapan apa yang telah Allah Ta'ala tetapkan bagi diri-Nya sendiri.

Renungkanlah poin ini dan jadikanlah selalu teringat dalam pembahasan nama-nama dan sifat-sifat, karena ia akan menghilangkan kebingungan dan keraguan darimu. Allah Ta'ala adalah Pemberi taufik menuju kebenaran.

Kembali kepada pembahasannya, ia berkata: Jika ini telah terbukti, maka kata kerja semacam ini dan yang serupa dengannya dari peristiwa-peristiwa umum yang tersebar, tidak dapat diperkuat dengan masdar, karena kedudukannya di antara kata kerja adalah seperti kedudukan *syai'* (sesuatu) dan *jism* (benda) di antara kata benda. Ia tidak diperkuat karena tidak memiliki hakikat tertentu yang telah terbentuk dalam benak lawan bicara. Yang diperkuat hanyalah yang sudah terbentuk hakikatnya. Lawan bicara lebih membutuhkan penyebutan maf'ul mutlak yang mengandung faedah daripada membutuhkan penguatan *fa'alta*. Seandainya kamu berkata kepadanya "*fa'alta fa'alta*" dan memperkuatnya dengan segala cara penguatan yang mungkin, kalimat itu tetap tidak berfaedah. Demikian pula seandainya ia berkata: "*fa'alta fi'lan*" sebagai penguatan, karena masdar yang digunakan untuk memperkuat, jika dianalogikan, seharusnya berharakat fathah pada huruf fa'-nya karena ia tiga huruf, dan masdar tiga huruf hukum asalnya adalah fathah pada fa'-nya sebagaimana kata kerjanya demikian.

Saya berkata: Ini tidak bersifat mutlak, karena *fa'alta* apabila dimaksudkan dengannya kata kerja umum yang hakikatnya belum terbentuk dalam benak lawan bicara, maka penguatannya tidak diperbolehkan, bahkan sesuatu seperti ini tidak terjadi dalam percakapan. Adapun apabila yang dimaksud dengannya adalah kata kerja khusus yang hakikatnya sudah terbentuk dan jelas bagi keduanya, seperti ketika seseorang berkata kepada yang lain: "Kamu yang melakukan ini" sambil menunjuk kepada suatu perbuatan tertentu, maka ketika ia memperkuat kata kerjanya dengan berkata "*fa'alta fa'alta*", kalimat itu mengandung faedah yang paling dalam. Hal ini datang dari karena *fa'alta* yang dimaksudkan dengannya peristiwa khusus. Dan memang *fa'alta* dalam percakapan lebih banyak datang demikian, maka renungkanlah.

Ia berkata: Jika ini telah terbukti, maka setelah *fa'alta* tidak terjadi kecuali maf'ul mutlak, baik dari lafaznya sehingga bersifat umum seperti *fa'alta fi'lan hasanan* (kamu melakukan perbuatan yang baik), dan karenanya ia datang dengan kasrah pada fa'-nya karena ia seperti *tahn* dan *dzabh* — bukan masdar yang darinya dibentuk kata kerja, melainkan ia dibentuk dari *fa'alta* — maupun bersifat khusus seperti *fa'alta dharban* (kamu melakukan pukulan), maka *dharban* juga merupakan maf'ul mutlak dari selain lafaz *fa'ala*, sehingga *fa'alta* menjadi seperti *tahanta tahnann* (kamu menggiling dengan gilingan), dan *fa'alta dharban* seperti *tahanta daqiqan* (kamu menggiling tepung).

Mencukupkan Maf'ul Mutlak sebagai Pengganti Masdar

Jika ditanyakan: Bukankah mereka membolehkan dalam *dharabtu dharban* dan *qataltu qatlan* bahwa keduanya adalah maf'ul mutlak, lalu mengapa tidak menjadi fathah pada huruf pertamanya ketika ia maf'ul mutlak dan kasrah ketika ia masdar yang memperkuat?

Dijawab: Bukankah telah dikemukakan di awal pembahasan bahwa yang beramal dalam *dharban* ketika ia maf'ul mutlak adalah makna *fa'alta*, bukan lafaz *dharabtu*? Seandainya lafaz *dharabtu* yang beramal padanya, niscaya kamu ucapkan *dharban* dengan kasrah seperti *tahn*, dan itu mustahil karena pemukulan tidak memukul. Namun ketika kamu membentuk nama baginya dari *fa'alta* yang sesungguhnya beramal padanya, kamu katakan: ia adalah *fi'l*. Dan jika kamu membentuk nama baginya dari *dharabtu* yang lafaznya tidak beramal padanya, tidak boleh menjadikannya seperti *tahn* dan *dzabh*, karena nama yang menerima bentuk kata kerja hanya dibentuk lafaznya dari lafaz apa yang beramal padanya. Dari semua ini terbukti bahwa *fa'alta* dan *'amiltu* mencukupkan dengan maf'ul mutlaknya sebagai pengganti masdarnya, karena keduanya hanya berkaitan dengan peristiwa, dan peristiwa itu dibentukkan nama baginya dari lafaz keduanya, sehingga lafaz dan makna terhimpun dan lebih kuat bagi lawan bicara daripada masdar yang darinya dibentuk kata kerja.

Oleh karena itu mereka tidak mengatakan *shana'tu shun'an* dengan fathah pada huruf shad, tidak pula *'amiltu 'amalan* dengan sukun pada huruf mim, tidak pula *fa'altu fi'lan* dengan fathah pada fa', karena sudah tercukupi dari masdar-masdar tersebut oleh maf'ul-maf'ul mutlaknya. Sebab *'amal* itu seperti *qashash*, *naghash*, dan *shun'* seperti *duhn* dan *khubz*, dan *fi'l* seperti *tahn* — semuanya

bermakna maf'ul, bukan bermakna masdar yang darinya dibentuk kata kerja.

Semua kata kerja umum ini tidak berkaitan dengan benda-benda dan jisim kecuali apabila mengabarkan tentang Penciptanya. Sementara hanya sebagian kata kerja khusus yang berkaitan dengan benda-benda, di bawah *dharabtu Zaydan* (saya memukul Zaid), maka ia adalah *madhruban* (yang dipukul) secara mutlak. Dan jika dibentuk baginya dari lafaz *fa'alta* maf'ul bih, yaitu yang dikenai perbuatan dan ia sendiri tidak melakukannya, maka diperbolehkan.

Adapun *halamat fi an-nawmi hulman* (saya bermimpi dalam tidur dengan mimpi), maka ia seperti *fa'alta* dan *shana'ta* dalam keadaan terjaga, karena semua perbuatan tidur tercakup dalam *halamat* sebagaimana semua perbuatan jaga tercakup dalam *fa'alta*. Karenanya mereka tidak mengatakan *hulman* dengan pola *dharban*, karena *halamat* sudah mencukupi dari masdar sebagaimana *fa'alta* mencukupi darinya. Yang diinginkan lawan bicara adalah mengetahui apa yang dimimpikan dan apa yang dilakukan, maka karenanya mereka berkata *hulman*, dan karenanya mereka menjamaknya menjadi *ahlam* dan *hulum*, karena nama-namalah yang dijamak dan ditsaniyahkan. Adapun kata kerja atau apa yang faedahnya seperti faedah kata kerja dari masdar-masdar, maka ia tidak dijamak dan tidak ditsaniyahkan.

Pendapat mereka bahwa *hulum* dan *ashghal* dijamak karena perbedaan jenisnya — bahkan dikatakan kepada mereka: apakah jenis-jenis itu berbeda kecuali karena kedudukannya seperti nama-nama maf'ul? Tidakkah kamu lihat bahwa *shughl* dengan pola *fa'l* seperti *duhn* adalah ungkapan untuk sesuatu yang dengannya seseorang disibukkan, sehingga ia adalah nama yang dibentuk dari

kata kerja, bukan kata kerja yang dibentuk darinya – ia dibentuk dari *shughl*, dan *shughl* itulah masdar, sebagaimana *ja'l* demikian pula.

Atas dasar ini, *isytiḡhal* dan *ahlam* bukanlah jamak masdar, melainkan jamak nama masdar. Masdar pada hakikatnya tidak dijamak karena semua masdar adalah satu jenis karena merupakan ungkapan dari gerakan pelaku, dan gerakan itu menyerupai gerakan lainnya, tidak berbeda dengannya pada zatnya. Seandainya tidak ada ta' ta'nits pada *harakah* (gerakan), niscaya tidak layak dijamak.

Seandainya orang Arab mengucapkan masdar *halamat* yang sudah tercukupi darinya oleh *hulm*, dan masdar *syakartu* yang sudah tercukupi darinya oleh *syukr*, niscaya tidak boleh dijamak karena perbedaan jenis tidak kembali kepadanya, melainkan kembali kepada maf'ul mutlak. Tidakkah kamu lihat bahwa *syukr* adalah ungkapan untuk apa yang dibalas dengannya orang yang memberi nikmat berupa pujian atau perbuatan? Demikian pula lawannya yaitu *kufr* adalah ungkapan untuk apa yang dihadapkan dengannya orang yang memberi nikmat berupa pengingkaran dan keburukan perbuatan. Maka ia adalah maf'ul mutlak, bukan masdar yang darinya dibentuk kata kerja.

Hanya saja *kufr* berkaitan dengan huruf ba' karena mengandung makna pendustaan, dan *syakartu* berkaitan dengan lam yang merupakan lam idhafah karena yang disyukuri pada hakikatnya adalah nikmat dan nikmat itu disandarkan kepada yang memberi nikmat. Demikian pula yang dikufuri pada hakikatnya adalah nikmat, namun mengkufurinya adalah pendustaan dan pengingkaran, maka karenanya mereka berkata *kafara billah* (kufur kepada Allah) dan *kafara ni'matahu* (kufur terhadap nikmat-Nya),

serta *syakara lahu* (bersyukur kepada-Nya) dan *syakara ni'matahu* (bersyukur atas nikmat-Nya).

Jika terbukti bahwa *syukr* dalam ungkapan *syakartu syukran* adalah maf'ul mutlak dan ia berbeda-beda jenisnya karena balasan nikmat itu beragam, maka boleh dijamak sebagaimana *hulm* dan *shughl* dijamak. Dengan demikian firman Allah Subhanahu wa Ta'ala yang mengisahkan tentang hamba-hamba-Nya yang ikhlas: **"Kami tidak menginginkan dari kalian balasan dan tidak pula ucapan terima kasih"** — mengandung kemungkinan bahwa *syukuran* adalah jamak dari *syukr*.

Namun ia tidak seperti *qu'ud* dan *julus*, karena ia transitif, sedangkan masdar kata kerja transitif tidak datang dengan pola *fa'ul*.

Saya berkata: Yang benar adalah bahwa ia adalah masdar yang datang dengan pola *fa'ul*, karena lawannya yaitu *kufr*, *juhd*, dan *nifar* datang masdar-masdarnya dengan pola *fa'ul* seperti *kufur*, *juhud*, dan *nufur*. Sangat jauh bahwa yang dimaksud dengan *kufur* adalah jamak dari *kufr*, karena *kufr* tidak dikenal jamaknya dalam Al-Qur'an sama sekali maupun dalam penggunaan bahasa. Tidak dikenal dalam percakapan *kufar* atau *kufur* — yang dikenal hanyalah *kufr*, *kufran*, dan *kufur* sebagai masdar-masdar belaka.

Maka indahlah datangnya *syukur* dengan pola *fa'ul* karena membandingkannya dengan lawannya, dan ini banyak dalam bahasa sebagaimana telah disinggung sebelumnya. Bahkan seandainya *syukur* boleh digunakan sebagai jamak dan mengandung kemungkinan jamak dan masdar, tetap yang lebih sesuai dengan makna ayat adalah masdar bukan jamak, karena Allah Ta'ala menyifati mereka dengan keikhlasan dan bahwa

mereka memberikan makanan semata-mata untuk mengharap wajah-Nya dan tidak menginginkan dari orang-orang yang diberi makan balasan maupun ucapan terima kasih. Tidak layak pada konteks ini untuk berkata: "Kami tidak menginginkan dari kalian berbagai jenis dan macam-macam syukur." Bahkan yang lebih layak bagi mereka dan keikhlasan mereka adalah untuk berkata: "Kami tidak menginginkan dari kalian syukur sama sekali", sehingga mereka menafikan keinginan akan hakikat itu sendiri dari mereka, dan ini lebih dalam dalam maksud keikhlasan daripada menafikan jenisnya. Renungkanlah karena ini jelas. Maka tidak ada yang layak bagi ayat tersebut kecuali masdar.

Demikian pula firman Allah Ta'ala: **"Bagi orang yang ingin mengambil pelajaran atau ingin bersyukur"** — ia juga masdar, bukan jamak dari *syukr* yang umum dikenal penggunaannya sebagaimana halnya *kufur*.

Mencukupkan Maf'ul Mutlak sebagai Pengganti Masdar (Lanjutan)

Kembali kepada pembahasannya, ia berkata: Yang semakin memperjelas ini adalah ucapan mereka *ahbabbtu hubban* (saya mencintai dengan cinta), maka *hubb* bukanlah masdar dari *ahbabbtu*, melainkan merupakan ungkapan untuk kesibukan dengan yang dicintai, karenanya ia datang dengan pola yang berharakat dhammah pada huruf pertamanya. Dan karenanya ia dijamak sebagaimana *shughl* dijamak. Ia berkata:

Tiga macam cinta: cinta yang menggantung, cinta yang berpura-pura, dan cinta yang membunuh.

Telah jelaslah bagimu dari ucapan mereka *ahbabbtu hubban* dan bukan *ihbaban* — karena mencukupkan dengan maf'ul mutlak yang lebih berfaedah bagi lawan bicara daripada *ihbab* — bahwa *alamat hulman, syakartu syukran, kafara kufran, dan shana'a shun'an* semuanya berkaitan dengan apa yang merupakan nama bagi sesuatu yang dijadikan objek perbuatan, dan ia dinashabkan dengan nasab maf'ul mutlak. Ini pada kata kerja-kata kerja tersebut lebih tepat demikian karena ia lebih umum dari *ahbabbtu*, sebab *syukr* berkaitan dengan hal-hal yang berbeda-beda, demikian pula *kufr, shughl, dan hulm*.

Semakin umum dan luas suatu kata kerja, semakin tidak ada makna dalam menyebut masdarnya, dan *fa'ala* serta *yaf'alu* sudah mencukupi darinya. Seandainya tidak karena si penyair membuka perbedaan jenis-jenis cinta, hampir-hampir kita tidak mengetahui kandungan umumnya dan bahwa ia bermakna kesibukan, sehingga *ahbabbtu* menjadi seperti *shaghaltu* dan *hubb* menjadi seperti *shughl*.

Seandainya ia berkata *ihbaban*, niscaya itu seperti *shaghaltu shughlan* dengan fathah pada huruf syin. Tidakkah kamu lihat bahwa mereka tidak menjamak dari masdar-masdar apa yang berpola *if'al* seperti *ikram*, tidak pula yang berpola *infi'al, ifti'al, fi'al*, dan semisalnya, kecuali apabila bermakna satuan seperti *tamrah* dari *tamr*. Adapun menjamaknya karena perbedaan jenis, maka tidak ada perbedaan jenis padanya — perbedaan jenis hanya terdapat pada apa yang merupakan nama yang dibentuk dari kata kerja, yang dengannya dicukupkan dari masdar karena kekhususannya dan keumuman masdar. Dan itu tidak kamu temukan pada kata kerja tiga huruf kecuali dengan pola *fa'l* dan *fi'l*.

Tidakkah kamu lihat bahwa mereka tidak menjamak seperti *hadhar, ramad, khadar, khafas, barash, 'ama*, dan sejenisnya.

Saya berkata: *Fa'l* dalam *hubb* memiliki dua dialek: *fa'l* dan *if'al*. Mereka telah mengutip dalam kamus Ash-Shihah dua bait untuk dua dialek tersebut, yaitu:

Saya mencintai Abu Marwan karena kurmanya, dan saya tahu bahwa cinta lebih lembut kepada seseorang.

Demi Allah, seandainya tidak ada kurmanya, tidaklah saya mencintainya, dan adalah 'lyadh darinya lebih dekat dan lebih cerah.

Demikianlah yang dikutip oleh Al-Mubarrad. Yang ada dalam Ash-Shihah adalah: *dan tidaklah 'Ubayd lebih dekat dari 'Ubayd wa Musyriq* dengan akhir yang tidak selaras. Kedua bait ini milik Ghaylan bin Syuja' an-Nahsyali, dan ia adalah orang Arab yang fasih.

Jika terbukti bahwa keduanya adalah dua dialek dalam *ahbabtuhu hubban* (saya mencintainya dengan cinta), maka dalam kata benda pelaku mereka katakan *muhibb* (yang mencintai) dan dalam kata benda objek mereka katakan *mahbub* (yang dicintai) – karena dua kata kerja ini bercampur. Mereka menggunakan kata kerja empat huruf dalam mayoritas percakapan mereka hingga seolah mereka meninggalkan kata kerja tiga huruf, dan mereka mendatangkan masdarnya seolah mereka meninggalkan yang empat huruf. Ketika mereka datang kepada kata benda pelaku, mereka datang dengan nama dari yang empat huruf hingga seolah mereka tidak pernah mengucapkan yang tiga huruf, lalu mereka berkata *muhibb*, bukan *ha'ib* sama sekali. Ketika mereka datang kepada kata benda objek, mereka mendatangkannya dari kata kerja tiga huruf dalam kebanyakan kasus, lalu berkata *mahbub*,

tidak berkata *muhabb* kecuali jarang, sebagaimana yang dikatakan:

Sungguh kamu telah singgah – jangan mengira selain itu – di tempatku pada kedudukan kekasih yang dimuliakan.

Ini dari *ahbabbtu* sebagaimana *mahbub* dari *habbabbtu*. Kemudian mereka menggunakan lafaz *habib* dalam makna *mahbub* lebih banyak dari penggunaannya dalam makna yang mencintai, meskipun ia mencakup keduanya. Dari datangnya dengan makna maf'ul adalah ucapan Ibnu ad-Duminah:

Sungguh bukit pasir yang terpencil di sisi tanah yang haram bagiku – meskipun aku tidak mendatangnya – adalah kekasih.

Maksudnya: adalah *mahbub* (yang dicintai). Dan dari datangnya untuk pelaku adalah ucapan Al-Majnun:

Apakah Layla akan memutuskan hubungan dengan kekasihnya karena perpisahan, padahal jiwanya tidak rela dengan perpisahan?

Ini bermakna yang mencintainya. Kadang mereka berkata untuk *habib*: *hubb* seperti *khidn* – maka *khidn* dan *khadin* seperti *hubb* dan *habib*.

Jika ini terbukti, maka ucapannya rahimahullah bahwa *hubb* bukanlah masdar dari *ahbabbtu*, melainkan merupakan ungkapan untuk kesibukan dengan yang dicintai – tidaklah demikian halnya. Bahkan ia adalah masdar untuk kata kerja tiga huruf yang mereka jalankan atas kata kerja empat huruf sebagai pengganti masdarnya. Ini karena besarnya kecintaan jiwa mereka dan lisan mereka terhadap cinta, sehingga mereka menggunakan dari keduanya masdar yang lebih ringan sebagai pengganti dari yang lebih berat.

Adapun datangnya dengan dhammah bukan fathah, maka banyak hal dalam itu: yaitu kuatnya makna ini, kemantapannya dalam jiwa yang mencintai, penguasaan dan penghinaannya terhadap si pencinta hingga ia merendahkan orang pemberani yang tidak tunduk kepada siapapun, sehingga ia takluk kepada yang dicintainya dan menjadi tawanannya, sebagaimana yang terkenal dalam syair-syair dan prosa mereka serta sebagaimana yang ditunjukkan oleh kenyataan.

Karena kedudukannya seperti ini, mereka memberinya harakat terkuat yaitu dhammah — karena harakat yang mencintai adalah harakat terkuat, maka mereka memberi harakat terkuat pada yang berharakat dengan harakat lisan yang terkuat agar lafaz dan makna selaras. Karenanya mereka menyimpang dari kias masdarnya yaitu *hab* (dengan fathah) kepada men-dhammahkannya.

Juga, mereka tidak suka mendatangkan masdarnya dengan lafaz *hab* yang merupakan nama jenis untuk mahabbah. Maka tidak ada jalan lain bagi mereka untuk menyimpang, entah kepada dhammah entah kepada kasrah. Dan dhammah lebih utama karena dua alasan: pertama, kekuatannya dan kuatnya cinta; kedua, dalam dhammah terdapat makna penghimpunan yang seimbang dengan makna cinta dalam menghimpun semua tekad dan keinginan kepada yang dicintai — seolah mereka menunjukkan kepada pendengar melalui lafaz, harakat, dan kekuatannya akan maknanya.

Akar Kata Hubb

Renungkanlah bagaimana mereka memberi nama ini dengan dua huruf: salah satunya adalah ha' yang merupakan huruf paling ujung tenggorokan, awal suara, dan tempat keluarnya dekat dengan tempat keluarnya hamzah dari pangkal masdar yang merupakan tambang dan tempat menetapnya cinta. Kemudian mereka mengiringkannya dengan ba' yang berasal dari dua bibir dan merupakan akhir tempat keluarnya suara dan penghabisannya. Maka dua huruf itu menghimpun permulaan suara dan akhirnya, sebagaimana makna cinta mencakup permulaan gerakan dan penghabisannya — karena permulaan gerakan yang mencintai berasal dari arah yang dicintainya dan penghabisannya adalah sampai kepadanya. Maka mereka memilihkan untuknya dua huruf yang merupakan permulaan suara dan akhirnya.

Renungkanlah poin-poin halus yang indah ini, niscaya kamu mendapatinya lebih lembut dari angin sepoi-sepoi, dan tidak dapat digapai kecuali oleh akal yang serasi dengannya dalam kehalusan dan kelembutan.

Maka katakan kepada orang yang kasar wataknya: celaka kamu, ini bukan sarangmu, maka pergilah dengan selamat tanpa keuntungan.

Akar katanya pada asalnya dari makna kebersamaan dan ketetapan, dari ucapan mereka *ahabba al-ba'ir fa huwa muhibb* (unta itu mendekam, maka ia adalah yang mendekam) ketika ia menderum dan tidak mau bangkit. Dikatakan:

Ia dipukulinya dengan tongkat berulang-ulang, pukulan unta hitam ketika mendekam.

Karena yang mencintai senantiasa menyebut yang dicintainya, hatinya tetap pada kecintaannya, menetap padanya, tidak berusaha untuk berpindah darinya dan tidak menginginkan lenyapnya – ia telah menjadikannya tempat tinggal di dalam lubuk hatinya yang paling dalam dan menjadikannya sebagai tempat bernaung.

Gunung-gunung yang kokoh akan bergeser, sedang hatinya tetap pada janji, tidak berpaling dan tidak berubah.

Oleh karena itu, mereka memberikan nama ini kepadanya, yang menunjukkan ketetapan dan kelaziman. Ketika mereka hendak menyebut "yang dicintai" (al-mahbub), dalam kebanyakan penggunaannya mereka memilih lafal *fa'il* (حبيب, *habib*) yang menunjukkan bahwa sifat ini – yakni keadaan objek kecintaan – merupakan sesuatu yang tetap pada dirinya sendiri, meskipun tidak ada yang mencintainya. Ia tetaplah *habib* (yang dicintai), baik ada yang mencintainya maupun tidak. Wazan (pola kata) ini memang pada asalnya diciptakan untuk makna mulia ini, meskipun orang lain tidak memuliakannya. Ia termasuk dalam pola sifat-sifat yang tetap dan melekat, seperti *thawil* (tinggi), *qashir* (pendek), *karim* (mulia), *'azhim* (agung), *halim* (penyantun), *jamil* (tampan), dan sejenisnya.

Ini berbeda dengan pola *maf'ul* (مفعول), karena hakikatnya menunjukkan sesuatu yang dikenai perbuatan semata – *madhrib* untuk yang dikenai pukulan, *maqtul* (yang dibunuh), *ma'kul* (yang dimakan), dan sejenisnya. Maka mereka menghindari, dalam kebanyakan tuturan mereka, lafal *mahbub*, karena ia hanya mengisyaratkan bahwa kecintaan tertuju kepadanya. Mereka

memilih lafal *habib* yang menunjukkan bahwa ia adalah "yang dicintai" pada dirinya sendiri, ada atau tidak ada yang mencintainya.

Adapun bagi yang dalam dirinya terdapat cinta, mereka memberinya lafal *muhibb* (محب) bukan *hab* (حاب), karena dua alasan. Pertama, bahwa bentuk kata empat huruf (*rubā'i*) adalah yang pokok dan lebih banyak digunakan, sehingga kata ini mengikuti asalnya. Kedua, huruf-huruf *muhibb* lebih banyak daripada huruf *hab*, sedangkan konteks ini adalah konteks penambahan bukan pengurangan. Renungkanlah makna-makna ini yang tidak akan kamu temukan dalam kitab manapun – ini adalah taman segar, karunia dari Yang Mahaperkasa lagi Maha Pemberi yang dianugerahkan pemahamannya, dan bagi-Nya segala pujian dan anugerah.

Kami telah menyebutkan hal ini dan yang semisalnya dalam kitab *Al-Tuhfah Al-Makkiyyah* – sesuatu yang seandainya kami temukan dari orang lain, tentu kami akan memberikan haknya berupa kekaguman dan pujian. Dan bagi Allah Subhanahu wa Ta'ala semata-mata segala keutamaan dan anugerah.

Ragam-Ragam Cinta

Adapun pengelompokan sang penyair terhadap cinta menjadi tiga (*ahbab*) tidaklah mengeluarkannya dari kedudukannya sebagai masdar (kata sumber), karena yang dimaksud adalah bahwa cinta itu terdiri dari tiga jenis dan tiga macam. Ini adalah pembagian terhadap masdar itu sendiri, dan

pembagian ini sah. Cinta memiliki permulaan, pertengahan, dan puncak. Sang penyair menyebut ketiga bagian tersebut.

Pertama: Cinta permulaan, yaitu cinta *'alaqah* (keterikatan). Disebut *'alaqah* karena hati terikat kepada yang dicintai. Berkata seorang penyair:

Apakah itu keterikatan kepada Umm al-Walid, padahal sudah ... rambut di kepalamu seperti tanaman yang memutih?

Kedua: Cinta pertengahan, yaitu cinta *tamallaq* (kerendahan diri dan ketundukan). Ini adalah merendahkan diri, tawadu, dan hancur di hadapan yang dicintai, mengikuti tempat-tempat keridhaannya, dan mewujudkannya dengan cara yang paling lembut. Inilah *tamallaq*, dan ia hanya terjadi setelah hati terikat kepadanya.

Ketiga: Cinta yang langsung menyentuh hati, menghancurkan akal, melenyapkan pikiran, dan meniadakan ketenangan. Cinta semacam ini tak mampu diungkap oleh kata-kata dan tak dapat dijangkau oleh isyarat. Dalam hal ini aku memiliki beberapa bait:

Tidaklah ia kecuali kematian, atau kematian lebih ringan darinya ... di dalamnya berbagai kematian berubah menjadi harapan-harapan.

Maka jelaslah bagimu bahwa sang penyair hanya bermaksud mengelompokkan cinta yang merupakan masdar, dengan memandang jenis dan ragamnya. Cukuplah kita akhiri pembicaraan dalam masalah ini. Barangsiapa belum puas dengan kata-kata ini, maka dalam kitab *Al-Tuhfah* terdapat lipat gandanya. Dan Allah-lah Yang Maha Memberi taufik.

Kembali kepada pembicaraannya. Ia berkata: Jika dikatakan, mereka mengucapkan *saqam* dan *asqam*, sedangkan *saqam* adalah masdar dari *saqima*, maka ini adalah jamak karena perbedaan jenis, sebab ia adalah isim (kata benda) sebagaimana yang engkau sebutkan.

Dijawab: Ini adalah kelalaian. Bukankah mereka juga mengucapkan *suqm* dengan dhammah pada huruf sin? Itu adalah ungkapan tentang penyakit yang membuat seseorang sakit, sehingga ia menjadi seperti *duhn* (minyak) dan *shughl* (kesibukan) – sesuatu yang pada dirinya sendiri beragam jenisnya, maka dijamakkan.

Adapun *maradh* (penyakit), ia kadang merupakan ungkapan tentang sakit dan penyakit, sehingga dijamakkan menjadi *amradh*. Dan kadang ia adalah masdar seperti dalam ungkapan *mariadha fulan*, maka tidak dijamakkan.

Jika dikatakan: Pembedaanmu antara dua hal itu hanyalah klaim, maka apa dalilnya?

Kami katakan: Ucapanmu '*ariqa ya'riqu 'araqan* jelas bagi siapapun bahwa ia adalah masdar dari '*ariqa*. Sedangkan '*araq* yang berupa cairan yang mengalir dari tubuh jelas bukan '*araq* yang merupakan masdar, meskipun lafalnya sama. Demikian pula *maradh* bisa menjadi ungkapan tentang masdar dan bisa pula menjadi ungkapan tentang sakit dan penyakit.

Atas dasar ini, engkau dapat berkata *tashabba Zaidun 'araqan*, sehingga memiliki dua kemungkinan i'rab: *tamyiz* jika yang dimaksud cairan, dan *maf'ul min ajlih* atau masdar *mu'akkad* jika

yang dimaksud masdar. Begitu pula *damiyat ishbi'i daman*: jika yang dimaksud masdar, maka ia seperti *al-'ama* (kebutaan). Jika yang dimaksud cairan, maka ia adalah *dam* seperti *yad* (tangan).

Terkadang cairan itu disebut dengan masdarnya. Berkata seorang penyair:

Kami bukanlah orang yang luka-lukanya menetes di tumit kami ... tetapi di tumit musuh tetesan darah mengalir.

Ini adalah bentuk *maqshur* seperti *al-'asha* (tongkat). Atas dasar inilah ucapan penyair lain:

Dua aliran darah mengalir dengan berita yang pasti.

Pasal:

Oleh karena terlarang mengukuhkan fi'il yang umum dengan masdarnya — karena keumuman dan ketidaktentuan bentuknya, sebagaimana tidak boleh mengukuhkan nakirah karena ketidaktentuannya dan tidak adanya wujud tertentu baginya — maka tidak boleh pula menggunakannya sebagai musnad ilaih (subjek berita), sebagaimana tidak boleh dijadikan subjek berita untuk nakirah. Engkau tidak dapat berkata "barangsiapa berbuat, itu buruk baginya," berbeda dengan "barangsiapa berdusta, itu buruk baginya," karena *kadhaba* adalah fi'il khusus sehingga boleh dijadikan musnad ilaih bagi masdar yang dikandungnya.

Dari sini pula, mereka tidak mengatakan *fa'altu sari'an* (aku melakukan dengan cepat) dan tidak pula *'alimtu thawilan* (aku mengetahui dengan lama), sebagaimana mereka berkata *sirtu sari'an* (aku berjalan cepat) dan *jalastu thawilan* (aku duduk lama)

– sebagai hal dari masdar. Sebagaimana hal boleh berasal dari isim khusus namun tidak dari nakirah yang umum.

Jika engkau berkata: Jadikanlah ia sebagai na'at untuk maf'ul mutlak, seolah engkau berkata *fa'altu fi'lan sari'an* dan *'amiltu 'amalan katsiran*.

Dijawab: Tidak boleh menegakkan na'at menggantikan man'ut-nya kecuali dengan syarat-syarat yang disebutkan di tempatnya. Jadi ucapan mereka *sirtu sari'an* bukanlah na'at untuk masdar nakirah yang dibuang, melainkan hal dari masdar yang berstatus ma'rifah berdasarkan petunjuk fi'il khusus atasnya. Maka teranglah jalan bagi orang yang merenungi pasal-pasal masalah ini, dan terbentuklah qiyas di dalamnya dari setiap sisi.

Jika dikatakan: Bagaimana pendapatmu tentang *'alimtu 'ilman*? Bukankah ia adalah masdar dari *'alima*, lalu mengapa huruf pertamanya dikasrah seperti *al-thahn* dan *al-dhabh*?

Dijawab: *Al-'ilm* bisa menjadi ungkapan tentang *al-ma'lum* (yang diketahui) – seperti dalam *ra'aytu al-'ilm* (aku melihat ilmu itu) – dan bisa pula menjadi ungkapan tentang masdar itu sendiri yang darinya dibentuk *'alimtu*. Hanya saja, masdar tersebut adalah maf'ul bagi *'alimtu*, karena ia adalah yang diketahui oleh ilmu itu sendiri. Sebab ketika engkau mengetahui sesuatu, engkau mengetahuinya dan mengetahui bahwa engkau mengetahuinya dengan satu ilmu yang sama. Dengan demikian, ilmu itu menjadi ma'lum (yang diketahui) bagi dirinya sendiri. Itulah mengapa ia datang dengan wazan *al-thahn* dan *al-dhabh*. Dan tidak ada bandingannya dalam bahasa, kecuali sedikit.

Aku tidak mengetahui ada fi'il yang sekaligus mencakup maf'ul dan mencakup dirinya sendiri, kecuali *al-'ilm* dan *al-kalam*

(perkataan). Karena engkau berkata kepada lawan bicara *takallam* (berkatalah!), lalu ia berkata *qad takallamtu* (aku sudah berkata), maka ia adalah orang yang jujur meskipun sebelumnya ia belum mengucapkan kata apapun. Karena itulah Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda kepada seorang Arab Badui — ketika ia berkata "wahai putra Abdul Muththalib" — "*qad ajabtuhu*" (aku telah menjawabnya). Diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Abu Dawud. Dan *qad ajabtuhu* adalah jawaban sekaligus berita tentang jawaban itu, sehingga perkataan itu mencakup dirinya sendiri.

Karena itulah kita diperintahkan dalam tilawah untuk membaca *qul huwa Allahu ahad*, karena *qul* (katakanlah) adalah fi'il amar yang mencakup apa yang mengikutinya sekaligus mencakup dirinya sendiri. Dari sini pula, masdar dari *qawl* (berkata) datang dengan bentuk *al-qil* sebagaimana masdar *'alimtu* datang dengan bentuk *al-'ilm*. Ia juga datang dengan bentuk *al-qal*, yang berwazan *al-qabdh*, karena perkataan terkadang adalah yang diucapkan dengan sendirinya. Ia pun datang dengan bentuk aslinya dengan fathah pada huruf pertama.

Adapun *al-'ilm*, ia tidak datang kecuali dengan kasrah, baik sebagai masdar maupun sebagai maf'ul, karena ia senantiasa ma'lum (diketahui) bagi dirinya sendiri. Sedangkan *al-qawl* berbeda — ia terkadang mencakup dirinya sendiri dalam sebagian tuturan, namun yang lebih banyak adalah ia hanya mencakup maf'ul-nya.

Adapun *al-fikr* (pikiran), menurut Sibawaih ia bukanlah isim. Karenanya, ia melarang penjamakan *al-fikr* menjadi *afkar*, mengkategorikannya sebagai masdar yang tidak dijamakkan. Para ahli pidato dan para qashash telah tergelincir menyelisihi ini. Ia (pikiran) seperti *al-'ilm* karena kedekatannya dalam makna dan

kesamaan tempatnya. Adapun *al-dzikh* (ingatan/penyebutan), ia setingkat dengan *al-'ilm* karena ia merupakan salah satu jenisnya.

Pasal:

Tentang masdar-masdar yang dibatasi dengan ta' (هاء التأنيث), yang di dalamnya juga terdapat sisa-sisa dari pasal pertama.

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa fi'il tidak menunjukkan masdarnya kecuali secara mutlak, tanpa pembatasan dan tanpa sifat. Dan ketika engkau berkata *dharabtuhu dharbah* (aku memukulnya sekali), maka ia adalah maf'ul mutlak, bukan taukid, karena taukid tidak mengandung tambahan makna atas yang ditaukid. Dari sini pula engkau tidak dapat berkata *siira bi Zaidin sari'atun hasanatun* (Zaid berjalan dengan cara yang cepat dan baik), yakni *siratuun kadha*, dan tidak pula *qa'adtu thawilatan* (aku duduk dengan waktu yang lama), karena fi'il tidak menunjukkan dengan lafalnya pada satu kali saja.

Dari sini pula, batalah apa yang dibolehkan oleh An-Nahhas dan selainnya, yaitu ucapan *Zaidun zhanantuha munthaliqun* yang dimaksudkan untuk *al-zhinnah* (dugaan), karena fi'il tidak menunjukkan makna itu. Jika ini telah tetap, maka pembatasan dalam masdar-masdar tidaklah berlaku secara menyeluruh pada semuanya, melainkan pada apa yang berupa gerakan anggota-anggota badan yang tampak. Dalam hal ini pembatasan umumnya terjadi, karena ia menyerupai jenis-jenis yang tampak, yang perbedaan antara satuan dan jenisnya dilakukan dengan ta' ta'nits, seperti *tamrah* dan *tamr* (satu kurma dan kurma), *nakhlah*

dan *nakhl* (satu pohon kurma dan pohon kurma). Demikian pula engkau berkata *dharbah* (satu pukulan) dan *dharb* (pukulan).

Adapun fi'il-fi'il yang bersifat batin, seperti *'alima* (mengetahui), *hadhira* (waspada), *fariqa* (takut), *wajila* (khawatir), atau yang berupa sifat bawaan seperti *zharafa* (cerdas/halus) dan *sharufa* (mulia), maka tidak dikatakan pada satupun dari ini *fa'lah*. Tidak dikatakan *fahima fahmatan* dan tidak pula *zharifa zhurfatan*. Demikian pula fi'il-fi'il yang merupakan ungkapan tentang banyak dan sedikit, seperti *thala* (panjang), *qashara* (pendek), *kabura* (besar), *shaghura* (kecil), *qalla* (sedikit), *kathura* (banyak) — tidak dikatakan *fa'latun* padanya.

Adapun ucapan mereka *al-kibrah fi al-haram* (ketuaan dalam usia lanjut), maka ia adalah ungkapan tentang sifat, bukan tentang satuan dari *al-kibr*. Demikian pula *al-katsrah* (kelimpahan) bukanlah seperti *al-dharbah* dari *al-dharb*, karena engkau tidak berkata *kathura kathran*.

Adapun *hamdan* (pujian), aku tidak mengira dikatakan dalam pembatasannya *hamdah* sebagaimana dikatakan *mahdah* (satu pujian/madah).

Perbedaan antara Al-Hamd dan Al-Madh

Perbedaan antara keduanya adalah bahwa *hamida* mengandung pujian disertai pengetahuan tentang apa yang dipuji. Jika terlepas dari pengetahuan, maka ia adalah *madh* bukan *hamd*. Maka setiap *hamd* adalah *madh*, tetapi tidak sebaliknya.

Karena *hamd* mengandung pengetahuan tentang keistimewaan orang yang dipuji, maka fi'il-nya datang dengan

bentuk *hamida* berwazan '*alima* (dengan kasrah). Tidak demikian halnya *madaha*. Dengan demikian, *madh* dalam fi'il-fi'il tampak seperti *dharb* dan sejenisnya. Dari sini pula, dalam Al-Qur'an dan sunnah digunakan *hamida rabbuna fulan* (Tuhan kita memuji si fulan), sedangkan dikatakan *madaha Allahu fulan wa atsna 'ala fulan* (Allah memuji si fulan dan menyanjungnya), dan tidak dikatakan *hamida* kecuali untuk diri-Nya sendiri.

Karena itulah Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: **{Segala puji bagi Allah}** dengan lam jenis yang berfaidah istighrak (mencakup semua). Maka seluruh pujian adalah milik-Nya, baik sebagai kepemilikan maupun sebagai kelayakan. Pujian-Nya kepada diri-Nya sendiri adalah hak yang layak bagi-Nya, sedangkan pujian para hamba kepada-Nya dan pujian sebagian mereka kepada sebagian yang lain adalah milik-Nya.

Seandainya Dia memuji selain-Nya, maka tidak layak dikatakan bahwa pujian itu milik-Nya (dalam arti kepemilikan), karena pujian itu adalah kalam-Nya. Dan tidak layak pula dinisbahkan kepada-Nya dalam artian kelayakan, padahal ia tertuju kepada selain-Nya.

Jika dikatakan: Bukankah sanjungan dan pujian-Nya kepada para wali-Nya adalah berdasarkan apa yang Dia ketahui, lalu mengapa tidak boleh disebut *hamd*?

Dijawab: Yang disebut *hamd* secara mutlak hanyalah yang mengandung pengetahuan tentang kebaikan-kebaikan secara sempurna, dan itu tidak ada pada selain-Nya Subhanahu. Maka ketika Dia memuji, Dia hanya memuji dengan satu sifat yang tetaplah sifat tersebut kurang pada diri seorang hamba, dan Dia lebih mengetahui kekurangannya. Ketika Dia memuji diri-Nya

sendiri, Dia memuji dengan apa yang Dia ketahui dari kesempurnaan sifat-sifat-Nya.

Aku (penulis) berkata: Perbedaan yang disebutkannya antara *hamd* dan *madh* berdasarkan ada atau tidaknya pengetahuan tidaklah benar. Karena keduanya sama-sama mengandung pengetahuan tentang apa yang dipakai untuk memuji atau menyanjung orang lain. Seseorang tidak bisa disebut *madih* (yang memuji) atau *hamid* (yang memuji) jika ia tidak mengenal sifat-sifat orang yang dipuji. Maka bagaimana bisa dikatakan: jika terlepas dari pengetahuan maka ia adalah *madh*? Bahkan jika terlepas dari pengetahuan, ia adalah perkataan tanpa ilmu – jika kebetulan cocok maka benar, jika tidak maka dusta.

Dan ucapannya "dari sini pula tidak disebutkan dalam Al-Qur'an dan sunnah *hamida rabbuna fulan*" – di mana pula disebutkan dalam keduanya *madaha Allahu fulan*? Padahal dalam sunnah telah datang sesuatu yang lebih khusus dari *hamd*, yaitu *tsana'* yang merupakan pengulangan pujian-pujian, sebagaimana dalam sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam kepada penduduk Quba': "*Apa gerakan bersuci yang menjadi pujian Allah kepada kalian?*" Hadits sahih. Jika Allah telah memuji mereka – sedangkan *tsana'* adalah pujian yang berulang – maka apa yang menghalangi pujian-Nya (*hamd*) kepada siapa saja yang Dia kehendaki dari hamba-hamba-Nya?

Kemudian, yang benar mengenai penamaan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dengan nama *Muhammad* adalah bahwa ia adalah orang yang dipuji oleh Allah, para malaikat-Nya, dan hamba-hamba-Nya yang beriman. Adapun yang berpendapat: yang dipuji oleh penghuni langit dan penghuni bumi – maka ini tidak menafikan pujian Allah, bahkan pujian penghuni langit dan bumi

kepadanya adalah setelah pujian Allah kepadanya. Maka ketika Allah memujinya, penghuni langit dan bumi pun turut memujinya.

Kesimpulannya: jika *hamd* adalah pujian yang khusus kepada yang dipuji, maka tidak ada yang menghalangi Allah Ta'ala memuji siapa saja yang dikehendaki-Nya dari makhluk-Nya, sebagaimana Dia menyanjung mereka.

Maka yang benar mengenai perbedaan antara *hamd* dan *madh* adalah sebagai berikut: Mengabarkan tentang kebaikan-kebaikan orang lain, baik sekadar pemberitaan tanpa cinta dan kehendak, atau disertai cinta dan kehendak. Jika yang pertama, maka itulah *madh*. Jika yang kedua, maka itulah *hamd*. Maka *hamd* adalah mengabarkan tentang kebaikan-kebaikan yang dipuji disertai cinta, pengagungan, dan penghormatan kepadanya.

Karena itulah ia adalah khabar (berita) yang mengandung insya' (penciptaan makna), berbeda dengan *madh* yang merupakan khabar semata. Maka orang yang berkata **{Segala puji bagi Allah}** atau "*Rabbana laka al-hamd*" (Ya Tuhan kami, bagi-Mu segala puji), perkataannya mengandung pemberitaan tentang segala sesuatu yang dipuji atas-Nya Ta'ala dengan nama yang menyeluruh dan mencakup, yang meliputi setiap individu dari *hamd* yang nyata maupun yang terbayangkan. Dan hal itu mengharuskan penetapan setiap kesempurnaan yang layak dipuji atas Tuhan Ta'ala.

Karena itulah lafal ini dengan cara demikian tidaklah pantas dan tidak selayaknya kecuali bagi yang demikianlah keadaan-Nya, yaitu *Al-Hamid Al-Majid* (Yang Maha Terpuji lagi Maha Mulia).

Karena makna ini menyertai *hamd* dan hakikatnya tidak tegak tanpanya, maka sebagian ulama menafsirkannya dengan ridha dan cinta. Itu adalah penafsiran dengan sebagian dari

cakupan maknanya. Bahkan *hamd* itu adalah ridha, cinta, dan penyertaan pujian.

Karena rahasia inilah — dan Allah lebih mengetahui — fi'il-nya datang dengan pola watak dan pembawaan, sehingga dikatakan *hamida* karena ia mengandung cinta yang lebih layak dan lebih berhak disebut sebagai watak dan tabiat dibandingkan *fahima*, *hadhira*, *saqima*, dan sejenisnya. Berbeda dengan pemberitaan semata tanpa hal itu — itulah *madh* — maka ia datang dengan wazan *fa'ala*, sehingga dikatakan *madahahu*, karena maknanya terlepas dari makna-makna tabiat dan watak.

Renungkanlah titik halus yang indah ini! Dan renungkanlah insya' yang terkandung dalam ucapanmu "*Rabbana laka al-hamd*" dan "*Al-hamdulillah*", bagaimana engkau mendapatinya di balik lafal-lafal ini.

Karena itulah tidak dikatakan sebagai gantinya *al-madh lillah* (pujian bagi Allah) atau *Rabbana laka al-madh*, dan rahasianya adalah apa yang telah kusebutkan kepadamu: yaitu pemberitaan tentang kebaikan-kebaikan yang dipuji dengan pemberitaan yang disertai cinta, kehendak, pengagungan, dan penghormatan.

Jika engkau berkata: Ini membantah ucapanmu bahwa tidak ada yang menghalangi Allah Ta'ala memuji siapa saja yang dikehendaki-Nya dari makhluk-Nya. Karena Allah Ta'ala tidak ada sesuatupun yang agung bagi-Nya, dan selain-Nya tidak berhak mendapat pengagungan. Maka bagaimana Dia mengagungkan seorang hamba-Nya?

Aku jawab: Cinta tidak terlepas dari pengagungan dan penghormatan kepada yang dicintai. Namun hal itu ditambahkan kepada setiap dzat sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh

keistimewaan dzat tersebut. Maka cinta seorang hamba kepada Tuhannya mengharuskan pengagungan dan pemuliaan kepada-Nya. Demikian pula cinta kepada Rasul mengharuskan penghormatan, pemuliaan, dan pengagungan kepadanya. Demikian pula cinta kepada orang tua, para ulama, dan para penguasa yang adil.

Adapun cinta Tuhan kepada hamba-Nya, maka ia mengharuskan pemuliaan hamba tersebut, penghormatan kepadanya, penyebutan namanya yang harum, dan penanaman pengagungan serta kewibawaan baginya di hati para wali-Nya. Makna ini tetap ada dalam cinta dan pujian-Nya kepada hamba-Nya, disebut pengagungan dan penghormatan ataupun tidak.

Tidakkah engkau melihat bagaimana cinta Allah Subhanahu wa Ta'ala kepada para rasul-Nya mengharuskan Dia mengharumkan nama-nama mereka di kalangan penghuni langit dan bumi, mengangkat sebutan mereka di atas sebutan selainnya, murka kepada orang yang tidak mencintai, menghormati, dan mengagungkan mereka, menimpakan berbagai hukuman kepada mereka di dunia dan akhirat, serta menjadikan kemuliaan di dunia dan akhirat bagi orang-orang yang mencintai, menolong, dan mengikuti mereka?

Tidakkah engkau melihat bagaimana Dia memerintahkan hamba-hamba dan wali-wali-Nya untuk bershalawat — yang merupakan pengagungan dan pujian — kepada penutup dan yang paling utama dari mereka, shallawatullahi wa salamuhu 'alaih? Bukankah ini adalah pengagungan, pemuliaan, penghormatan, dan kemuliaan bagi mereka?

Jika dikatakan: Telah jelas perbedaan antara *hamd* dan *madh*, telah terang fajar maknanya dan telah tampak wajahnya. Lalu apa perbedaan antara keduanya dengan *tsana'* (sanjungan) dan *majd* (kemuliaan)?

Perbedaan antara Al-Hamd dan Al-Madh dengan Al-Tsana' dan Al-Majd

Dijawab: Sesungguhnya kami telah melampaui batas dalam hal yang sedang kami bahas, namun kami menyebutkan perbedaan ini untuk melengkapi faedah. Kami menyebutkan pembagian yang menyeluruh untuk keempat makna ini, yaitu *hamd*, *madh*, *tsana'*, dan *majd*. Kami katakan:

Mengabarkan tentang kebaikan-kebaikan orang lain memiliki tiga pertimbangan:

1. Pertimbangan dari sisi apa yang diberitakan.
2. Pertimbangan dari sisi pemberitaan itu sendiri.
3. Pertimbangan dari sisi keadaan si pemberi berita.

Dari pertimbangan pertama lahirlah pembagian menjadi *hamd* dan *majd*. Karena yang diberitakan kadang berupa sifat-sifat keagungan, kemuliaan, keluasan, dan apa yang mengikutinya; atau berupa sifat-sifat keindahan, kebaikan, dan apa yang mengikutinya. Jika yang pertama, maka itulah *majd*. Jika yang kedua, maka itulah *hamd*.

Ini karena lafal م-ج-د dalam bahasa mereka beredar pada makna keluasan dan banyak. Di antaranya ucapan mereka *amjada*

al-dabbata 'alfan artinya memberi pakan hewan dengan banyak. Di antaranya pula *majada al-rajulu fahuwa majidun* ketika kebaikan dan kemurahan hatinya kepada orang banyak melimpah. Berkata seorang penyair:

Engkau akan menjadi orang mulia yang agung ... ketika angin utara bertiup di malam hari.

Di antaranya pula ucapan mereka tentang pohon *al-gharr*: "*wasta'jada al-marakh wa al-'afar*" artinya api yang banyak ada pada keduanya.

Dari pertimbangan pemberitaan itu sendiri lahirlah pembagian menjadi *tsana'* dan *hamd*. Karena berita tentang kebaikan-kebaikan kadang berulang dan kadang tidak. Jika berulang, maka itulah *tsana'*. Jika tidak, maka itulah *hamd*. Karena *tsana'* diambil dari *tsany* yaitu melipat dan mengembalikan sesuatu sebagian di atas sebagian yang lain. Di antaranya *tsnaytu al-tsawb* (aku melipat kain) dan di antaranya pula *tsniyah* (dual) dalam isim, karena *mutswana* adalah pengulangan. Maka yang disanjung (*mutswana 'alaihi*) adalah yang kebaikan-kebaikannya diulang-ulang satu kali demi satu kali.

Dari pertimbangan keadaan si pemberi berita lahirlah pembagian menjadi *madh* dan *hamd*. Karena orang yang memberitakan kebaikan-kebaikan orang lain, kadang pemberitaannya disertai cinta dan pengagungan, atau tidak. Jika disertai cinta, maka itulah *hamd*. Jika tidak, maka itulah *madh*.

Hasilkanlah pembagian-pembagian ini dan bedakanlah! Kemudian renungkanlah penerapan firman Allah Ta'ala — sebagaimana yang diriwayatkan dari-Nya oleh Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam — ketika seorang hamba membaca:

"Al-hamdulillahi rabb al-'alamin" maka Allah berfirman: *"Hamba-Ku telah memuji-Ku (hamidani)."* Ketika ia membaca **"Al-Rahman al-Rahim"** Dia berfirman: *"Hamba-Ku telah menyanjung-Ku (atsna 'alayya)"* karena ia mengulang pujiannya. Ketika ia membaca **"Maliki yawm al-din"** Dia berfirman: *"Hamba-Ku telah memuliakan-Ku (majjadani)"* karena ia menyifati-Nya dengan kepemilikan, keagungan, dan kemuliaan. Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, Al-Tirmidzi, dan Al-Nasa'i.

Maka bersyukur kepada Allah atas apa yang telah dianugerahkan kepadamu berupa rahasia-rahasia dan faedah-faedah ini, yang datang tanpa engkau berjaga malam karenanya, tanpa pikiranmu bepergian jauh dari rumahnya, dan tanpa engkau melepaskan diri dari kebiasaan-kebiasaanmu untuk mendapatkannya. Bahkan ia adalah pengantin-pengantin makna yang menampakkan diri kepadamu dan diarak menuju kepadamu. Maka bagimu nikmat menikmatinya, sedangkan maharnya ditanggung oleh orang lain. Bagimu keuntungannya dan bagi orang lain kerugiannya.

Pasal:

Mari kita kembali kepada pembahasannya. Ia berkata: Setiap masdar yang telah dibatasi maknanya boleh ditatsniyah (dibuat bentuk dual) dan dijamak (dibuat bentuk plural). Adapun yang tidak dibatasi, maka berlaku hukum asal yang telah disebutkan sebelumnya, yaitu tidak ditatsniyah dan tidak dijamak.

Adapun pernyataan mereka "kecuali jika jenis-jenisnya berbeda-beda," maka jenis-jenis suatu masdar baru bisa berbeda-beda apabila ia merupakan ungkapan dari maf'ul mutlak yang diturunkan dari lafaz fi'il, bukan dari masdar yang darinya fi'il

tersebut diturunkan. Oleh karena itu, kamu akan mendapatinya mengikuti wazan *fa'il* dengan kasrah, seperti wazan *fa'al*, contohnya '*amal*'. Sedangkan yang merupakan masdar sejati adalah yang mengikuti wazan *fa'al*, seperti *dharaba* dan *qatala*.

Adapun kata *syurb* (minum) yang bisa dibaca fathah, dhammah, dan kasrah: *syarb* (fathah) adalah masdar; *syurb* (dhammah) merupakan ungkapan dari sesuatu yang diminum atau dari peristiwa yang pada dasarnya merupakan maf'ul mutlak. Terkadang diperluas penggunaannya sehingga diperlakukan seperti masdar yang darinya fi'il diturunkan, sebagaimana firman Allah Ta'ala dalam Surat Al-Waqi'ah ayat 55:

"Maka mereka minum seperti minumannya unta-unta yang sangat haus,"

yang dibaca dengan dhammah maupun fathah.

Saya berpendapat: ini adalah suatu kekeliruan dari orang yang berpengalaman dan ketidaktepatan dari pedang yang tajam. Sebab *syurb* dengan dhammah justru adalah masdar, sedangkan sesuatu yang diminum adalah *syirb* dengan kasrah pada huruf syin. Allah berfirman mengenai unta betina dalam Surat Asy-Syu'ara' ayat 155:

"Ini seekor unta betina, ia berhak mendapat air minum, dan kamu berhak mendapat air minum pada hari yang telah ditentukan,"

maka inilah yang dimaksud dengan "sesuatu yang diminum," sebagaimana kamu berkata: bagian air yang kamu minum pada harinya, dan kamu mendapat bagian yang kamu ambil penuh pada harimu. Inilah yang qiyas (analog) dalam bab ini, seperti *al-dzibh*

yang bermakna sesuatu yang disembelih, *al-thahn* untuk yang digiling, *al-hubb* untuk yang dicintai, *al-haml* untuk yang dibawa, *al-qism* untuk yang dibagikan, *al-'urs* untuk istri yang telah dinikahi, dan padanannya sangat banyak sekali.

Adapun *syarb* dengan fathah, maka qiyasnya adalah bentuk jamak dari *syarib* (orang yang minum), seperti *shahib* dan *shahb*, serta *tajir* dan *tajr*. Ia memang digunakan demikian, dan penyebutan kata jamak padanya merupakan kebiasaan mereka, namun yang benar ia adalah isim jam' (kata kolektif), karena wazan *fa'al* bukan termasuk pola-pola jamak. Ia juga digunakan sebagai masdar. Ayat tersebut pun telah dibaca dengan ketiga cara bacaan: barang siapa membacanya dengan dhammah atau fathah maka ia adalah masdar, dan barang siapa membacanya dengan kasrah maka maknanya adalah "sesuatu yang diminum."

Berdasarkan bacaan pertama, terdapat tasybih (perumpamaan) antara dua perbuatan, yaitu menyerupakan cara minum mereka dari air mendidih dengan cara minum unta-unta yang sangat haus yang tertimpa penyakit *huyam*. Penyakit ini membuat unta terus minum namun tidak pernah kenyang. *Huyam* adalah bentuk jamak dari *ahyam*, yang asalnya adalah *hum* dengan dhammah huruf ha, seperti *ahmar* dan *humr*, kemudian dhammah diganti kasrah karena adanya ya, sehingga dikatakan *him*.

Adapun alasan bacaan kasrah, yaitu ia menyerupakan minuman mereka dengan minuman unta-unta yang tertimpa *huyam* dari segi banyaknya dan tidak hilangnya rasa haus darinya. Wallahu Ta'ala a'lam.

Kembali kepada pembahasannya, ia berkata: Jika dikatakan, *fahm* (pemahaman), *'aql* (akal), *wahm* (persangkaan), dan *zhann* (dugaan) adalah masdar-masdar yang tidak termasuk dalam kategori yang kamu sebutkan, namun semuanya telah dijamakkan, seperti *afhim*, *awhim*, dan *'uqul*, maka jawabannya: masdar-masdar ini pada asal pembentukannya memang merupakan masdar, namun kedudukannya telah disamakan dengan kata-kata benda karena menjadi ungkapan dari sifat yang melekat dan dari indera yang berakal, seperti *bashar* (penglihatan).

Tidakkah kamu perhatikan bahwa ketika kamu berkata *'aqaltu al-ba'ira 'aqlan* (aku mengikat unta itu), masdar ini tidak boleh dijamak. Namun apabila yang dimaksud adalah makna yang dipinjamkan untuknya, yaitu akal manusia, maka boleh dijamak karena ia telah menjadi seperti indera yang berakal bagi manusia, seperti *bashar*.

Tidakkah kamu perhatikan bahwa *bashar* di mana pun disebutkan dalam Al-Qur'an Al-Karim selalu dalam bentuk jamak, sedangkan *sam'* (pendengaran) tidak dijamak dalam bahasa yang lebih fasih, karena *sam'* tetap pada asal pembentukannya sebagai masdar yang mengikuti pola tiga huruf, dan juga karena *bashar* mengikuti wazan *fa'al* seperti kata-kata benda, serta karena yang dimaksud dengannya adalah indera.

Namun boleh secara lemah menjamak *sam'* apabila yang dimaksud adalah indera bukan masdar, sebagaimana *fahm* dijamak menjadi *afhim*, tetapi hal itu tidak boleh kecuali dengan syarat: bahwa *afhim*, *asmi'*, dan sejenisnya harus disandarkan kepada bentuk jamak, seperti *afhimu al-qaum* dan *asmi'u al-zaydin*. Seandainya jamak ini semata-mata karena perbedaan jenis masdar, tentu tidak boleh kamu berkata *'araftu afhima al-qaum fi*

hadzihil mas'alah dan *'araftu 'ulumahum*, karena sifat tidak berbeda-beda ketika sesuatu yang dikaitkan dengannya satu; sifat itu sejajar meskipun tempatnya berbeda-beda.

Maka ilmu Zaid dan ilmu Umar apabila keduanya berkaitan dengan satu hal yang sama, keduanya adalah setara. Adapun ilmu Zaid tentang satu hal dan ilmunya tentang hal lain adalah berbeda karena perbedaan objek yang diketahui.

Yang dimaksud adalah bahwa *afhim* dan *'uqul* tidak dijamak karena perbedaan jenisnya, sebab keduanya terkadang dijamak padahal tidak berbeda jenis, yaitu ketika berbagai pemahaman sepakat pada satu makna yang sama. Keduanya pun datang dalam bentuk tunggal ketika berbeda-beda, seperti *fahmu Zaydin lil-hisabi wan-nahwi wa ghayriha*; tidak dikatakan *'araftu afhima Zaydin bil-'ulum*, melainkan *fahmu Zayd* dalam bentuk tunggal meskipun objek yang dikaitkan dengannya berbeda-beda, dan perbedaan objek itu mengharuskan perbedaan dirinya.

Apabila ini telah terbukti, maka *fahm* tidak dijamak menjadi *afhim* kecuali karena ia berkedudukan seperti indera yang berakal bagi manusia. Maka apabila disandarkan kepada lebih dari satu orang, ia dijamak; dan apabila disandarkan kepada satu orang, ia tidak dijamak, karena ia seperti satu indera. Meskipun pada asalnya ia adalah masdar, terkadang masdar diperlakukan seperti kata benda, seperti *dhayf* dan *dhayifan*, *'adl* dan *'udul*, *shayd* dan *shuyud*.

Adapun *ru'yatu al-'ayn* (penglihatan mata), maka *ta'* di dalamnya bukan untuk membedakan, melainkan untuk menunjukkan sifat yang feminin seperti *al-qudrah*, *al-shufrah*, dan *al-humrah*. Asal katanya adalah *ra'yan*, namun mereka hanya

menggunakan asal ini apabila disandarkan kepada 'ayn, seperti firman Allah Ta'ala dalam Surat Ali Imran ayat 13:

"dengan mata kepala sendiri."

Apabila tidak disandarkan, maka *ra'y* digunakan untuk makna yang bersifat abstrak-rasional, sedangkan *ru'yah* digunakan untuk makna yang lain, demi membedakan keduanya.

Adapun *zhann* (dugaan), ia adalah masdar yang tidak ditatsniyah dan tidak dijamak, kecuali apabila yang dimaksud adalah hal-hal yang diduga, seperti firman Allah Ta'ala dalam Surat Al-Ahzab ayat 10:

"dan kamu berprasangka yang bermacam-macam kepada Allah."

Maksudnya, mereka menduga berbagai hal yang dusta. Maka *al-zhunun* dalam hal ini adalah maf'ul mutlak, bukan ungkapan dari *zhann* yang merupakan masdar pada asalnya. Wallahu a'lam.

Faedah:

Sahar (waktu sahur/menjelang subuh) terbagi dua:

Pertama: yang dimaksud adalah waktu sahur dari hari tertentu yang sudah dikenal, baik hari itu ma'rifah (tertentu) maupun nakirah (tidak tertentu). Dalam hal ini ia adalah zharaf (keterangan waktu) yang tidak bertanwin, dengan syarat bahwa hari tersebut berkedudukan sebagai zharaf, bukan sebagai fa'il maupun maf'ul. Dan ada dua pendapat mengenainya:

Pendapat pertama: ma'rifahnya karena adanya makna idhafah di dalamnya, sebab yang dimaksud adalah *sahara dzalikal yaum* (waktu sahur hari itu), maka tanwin dihapus darinya sebagaimana dihapus dari *ajma'* dan *akta'* karena keduanya mudhaf secara makna.

Pendapat kedua — yang merupakan pilihan Sibawaih —: ma'rifahnya karena *al* yang tersembunyi. Seolah-olah ketika kamu menyebut suatu hari sebelumnya dan menjadikannya zharaf, kemudian kamu menyebut *sahar*, seolah-olah kamu maksudkan *al-saharu alladzi min dzalikal yaum* (waktu sahur yang dari hari itu), maka kamu tidak memerlukan alif-lam karena cukup dengan penyebutan hari tersebut. Pendapat ini lebih sahih karena adanya perbedaan antara *sahar* dan *ajma'*.

Sebab *ajma'* adalah taukid (penegas) yang berkedudukan seperti *kulluhu* dan *nafsuhu*, ia mudhaf secara makna kepada dhamir yang diperkuat, dan tidak perlu menampakkan dhamir tersebut karena cukup dengan penyebutan yang diperkuat, karena *ajma'* tidak bisa menjadi khabar dalam kondisi apapun. Tidak demikian halnya dengan *sahar*, karena ia berkedudukan seperti *al-faras* (kuda) dan *al-jamal* (unta); apabila disandarkan, maka mudhaf ilayh-nya harus tampak. Ia hanyalah ma'rifah dengan *al* sebagaimana dikatakan Sibawaih.

"Dan semua ini berlaku selama hari tersebut berkedudukan sebagai zharaf, bukan sebagai maf'ul." Sebab apabila kamu berkata *karihtu yawma al-sabti sahran*, maka ia berkedudukan sebagai badal (pengganti), sebagaimana kamu berkata *akaltu al-syatah ra'sahaha* (aku makan kambing itu kepalanya).

Jika dikatakan: mengapa kamu tidak berpendapat bahwa ia adalah badal meskipun yang sebelumnya berkedudukan sebagai zharaf, karena ia adalah sebagian dari hari sehingga menjadi badal ba'dh min kull (pengganti sebagian dari keseluruhan) sebagaimana berlaku demikian ketika hari berkedudukan sebagai maf'ul?

Maka jawabannya: perbedaan antara keduanya adalah bahwa badal dijadikan sandaran utama sedangkan mubdal minhu (kata yang digantikan) dianggap gugur, dan fi'il menjadi khusus pada badal setelah sebelumnya umum pada mubdal minhu. Apabila kamu berkata *akaltu al-samakah ra'sahaha*, maka yang dimakan hanyalah kepalanya, dan bagian lainnya keluar dari makna dimakan.

Tidak demikian halnya dengan *kharajtu yawma al-jum'ati sahran*, karena zharaf dikira-kirakan dengan *fi*, dan menjadikan *sahar* sebagai zharaf tidak mengeluarkan hari dari kedudukannya sebagai zharaf, bahkan ia tetap sebagaimana adanya. Sebab bukan syarat zharaf bahwa ia harus dipenuhi oleh apa yang diletakkan di dalamnya. Maka kalimat tetap bersandar pada hari sebagaimana sebelum disebutkan *sahar*, bahkan ia lebih luas dari hari secara makna, seperti bulan dan tahun yang di dalamnya disebutkan hari, dan yang lebih luas dari tahun seperti zaman — setiap satuan darinya adalah zharaf bagi fi'il yang terjadi di waktu sahur. Maka penyebutan *sahar* tidak mengeluarkan satu pun darinya dari kedudukannya sebagai zharaf. Oleh karena itu kalimat bersandar pada hari dan cukup dengannya tanpa perlu memperbarui perangkat ta'rif.

Berbeda dengan *karihtu yawma al-sabti sahran atau al-sahara minhu* yang harus menggunakan badal. Maka telah jelaslah perbedaannya, dan jelas pula alasan tidak adanya tanwin, karena

tanwin tidak bisa beriringan dengan alif-lam maupun maknanya. Dan apabila ia dianggap berstatus mudhaf sebagaimana klaim sebagian orang, maka itupun menghalangi tanwinnya.

Adapun yang menghalangi tasharuf (kelenturan) dan tamakkunnya (kemantapannya sebagai kata benda), maka karena ketika kamu ingin menggunakannya untuk hari yang berkedudukan sebagai zharaf, seandainya ia tasharruf maka ia akan keluar dari keterikatan dengan hari itu, karena hubungan zharafiah itulah yang mengikat keduanya dan menunjukkan bahwa *sahar* itu dari hari tersebut. Apabila kamu berkata *siyra bi-Zaydin yawma al-jum'ati sahrun* dan menjadikannya maf'ul secara kiasan, maka tidak boleh karena tidak adanya pengikat antara *sahar* dengan hari. Jika kamu menginginkan makna ini, maka katakanlah *siyra bi-Zaydin yawma al-jum'ati al-saharu minhu* sehingga terikat dengannya, karena kamu tidak dapat mengira-kirakan alif-lam tanpa melafalkannya kecuali apabila dalam kalimat terdapat sesuatu yang mencukupkan dari keduanya.

Adapun apabila ia menjadi isim yang tamakkun seperti umumnya isim, maka harus di-ta'rifkan dengan cara yang berlaku bagi isim-isim, atau dijadikan nakirah sehingga tidak terikat dengan hari tersebut.

Jika kamu berkata: mereka telah membolehkan *siyra bi-Zaydin yawma al-jum'ati sahrun* dengan hari berkedudukan rafa' dan *sahar* nashab, maka mengapa tidak boleh pula *yawma al-jum'ati sahrun* dengan hari nashab dan *sahar* rafa'?

Jawabannya: karena hari meskipun diperluas penggunaannya, ia tetaplah zharaf dari sisi maknanya, dan ia mencakup waktu sahur, sedangkan waktu sahur tidak mencakup

hari. Maka tidak boleh bahwa *sahar* mendapat ta'rif secara makna hingga berkedudukan sebagai zharaf seperti hari yang ia bagian darinya, agar pendahuluan hari — meskipun berkedudukan sebagai zharaf — bisa mencukupkan dari perangkat ta'rif.

Pasal:

Adapun *dhuhwah* (waktu matahari naik), '*asyiyyah* (waktu sore), *masa'* (waktu petang), dan semisalnya, maka kesemuanya berbeda dari *sahar* dari sisi bahwa ia bertanwin meskipun yang dimaksud adalah hari tertentu. Dan ia menyerupai *sahar* dalam hal tidak adanya tasharuf dan tamakkun.

Perbedaan antara keduanya adalah bahwa kata-kata ini merupakan isim yang memiliki makna sifat, karena semuanya diturunkan dari kata-kata yang digunakan untuk mensifati waktu-waktu yang merupakan bagian-bagian dari hari. Maka *al-'asyiy* berasal dari *al-'asha'*; *al-dhuhwah* berasal dari ucapanmu *farasun adhha wa laylatun idhhiyan* yang berarti putih; *al-shabah* berasal dari *al-ashbah* yang merupakan warna antara dua warna.

Maka apabila kamu berkata *kharajtu al-yawma 'asha'an wa zhalaman wa dhuha wa basharan* — sebagaimana yang diriwayatkan Sibawaih — sesungguhnya kamu bermaksud: aku keluar hari ini pada waktu yang sifatnya demikian, aku keluar pada waktu yang gelap atau terang, dan semisalnya. Maka telah jelas bagimu bahwa semuanya adalah sifat-sifat bagi nakirah, dan nakirah-nakirah itu adalah bagian-bagian dan waktu-waktu dari hari.

Tidakkah kamu perhatikan bahwa apabila kamu berkata *kharajtu al-yawma sa'atan minhu aw masysyaytu al-yawma waqtan minhu*, maka ia tidak lain kecuali bertanwin, hanya saja *sa'ah* dan *waqt* tidak tertentu, sedangkan *dhuhwah* dan *'asyiyyah* telah dikhususkan dengan sifat, namun tidak menjadi ma'rifah meskipun dimaksudkan untuk hari tertentu. Sebab ia tidak di-ta'rifkan dengan alif-lam seperti halnya *sahar*, karena *sahar* adalah isim jamid yang dapat di-ta'rifkan seperti isim-isim dan dapat menjadi khabar. Adapun naatnya (sifatnya), maka tidak bisa demikian, karena naat tidak bisa menjadi fa'il, tidak menjadi maf'ul, dan tidak bisa menggantikan mun'utnya kecuali dengan syarat-syarat tertentu.

Jika kamu berkata: bukankah waktu-waktu ini sudah diketahui oleh lawan bicara karena ia dimaksudkan untuk hari tertentu, maka mengapa ia tidak menjadi ma'rifah sebagaimana *sahar* ketika dimaksudkan untuk hari tertentu?

Jawabannya: sesungguhnya *sahar* tidak mendapat ta'rif dengan sesuatu apapun kecuali dengan makna alif-lam, bukan karena ia dimaksudkan untuk hari tertentu. Memang terkadang lawan bicara mengetahui sesuatu melalui sifatnya sebagaimana ia mengetahui melalui perangkat ta'rif, seperti ketika kamu berkata *ra'aytu rajulan min shifatihi kadza wa kadza* hingga lawan bicara mengenalinya; maka ta'rif mengalir padanya namun ia tetap nakirah. Demikian pula *dhuhwah* dan *'asyiyyah*.

Dicukupkannya dari penyebutan mun'ut dengan sifat-sifat ini adalah karena didahulukannya penyebutan hari yang mencakup waktu-waktu yang disifati dengan makna-makna ini, sebagaimana dicukupkan dari penyebutan mun'ut apabila kamu berkata *Zaydun qa'imun* — tidak diragukan bahwa maknanya adalah *Zaydun rajulun qa'imun* — namun penyebutan *rajulun* ditinggalkan karena yang

dimaksud adalah Zaid. Demikian pula *ja'ani Zaydun shalihan*, yakni *rajulan shalihan*, namun Zaid adalah orangnya sehingga mencukupkan dari penyebutannya. Demikian pula apa yang sedang kita bahas dari isim-isim yang pada dirinya merupakan sifat-sifat bagi waktu-waktu; penyebutan hari yang dimaksudkan padanya mencukupkan dari penyebutannya karena hari mencakup semuanya.

Tidak demikian halnya dengan *sahar*. Oleh karena itupun kata-kata ini tidak tamakkun, maka kamu berkata *siyra 'alayhi yawma al-jum'ati dhuhwatan wa 'asyiyyatan* – karena tamakkun-nya akan mengeluarkannya ke ranah isim-isim dan akan membatalkan makna sifat darinya, sehingga ia tidak akan terikat dengan hari yang dimaksudkan padanya.

Kepada alasan ini bergabunglah alasan lain yang telah disebutkan dalam pasal *sahar*. Demikian pula setiap zharaf yang pada asalnya merupakan naat, seperti *dza hajin* (sedang berhaji), *kulta marratan* (sekali), *aqamtu thawilan* (lama), dan *jalstu qariban* (dekat) – semuanya tidak tamakkun dan tidak keluar dari zharaf.

Kepada pasal ini pun bergabunglah *naharan* apabila kamu berkata *kharajtu al-yawma naharan*, karena ia diturunkan dari *anhara al-dama* yang berarti mengalir deras, yang dimaksud adalah keluasan dan penyebaran. Darinya pula *al-nahr* (sungai) dari air, karena ia dari sisi perbandingan dengan tempat bermunculannya seperti *al-nahar* dari sisi perbandingan dengan fajarnya, sebab sungai adalah sesuatu yang mengalir dan melebar – maka apa yang memancar dari air dan sungai itu seperti apa yang menyebar dan melebar dari fajar cahaya.

Hari (*al-yawm*) lebih luas dari *al-nahar* (siang) secara maknanya, sehingga ucapanmu *kharajtu al-yawma naharan* menjadi seperti *kharajtu al-yawma zhuhran wa 'asyiyan* – makna isytiqاق pada semuanya jelas, semuanya mengikuti pola sifat-sifat bagi nakirah dalam hal bertanwin dan tidak tamakkun-nya.

Saya berpendapat: dan karena *al-nahar* lebih luas dari *al-nahr*, maka ia dikhususkan dengan alif yang memberikan keluasan pengucapan dan terbukanya mulut, tidak seperti *al-nahr*.

Pasal

Tentang *Ghadwah* dan *Bakrah*

Adapun kata *ghadwah* (pagi) dan *bakrah* (pagi-pagi sekali), keduanya adalah nama 'alam (nama yang sudah menjadi penanda khusus). Tidak adanya tanwin pada keduanya disebabkan oleh dua faktor: kata sandang (ma'rifah) dan bentuk muannats (feminim). Yang membedakan keduanya dari golongan kata seperti *dhuhwah* (waktu dhuha) dan *'asyiyyah* (waktu sore) – meskipun pada keduanya juga terkandung makna "pergi pagi" dan "berangkat pagi dini hari" sebagaimana kata-kata sekerabatnya mengandung makna perbuatan – adalah bahwa keduanya telah dibentuk dengan pola yang tidak berlaku pada masdar maupun na'at (sifat) dan kata-kata lainnya, karena keduanya berstatus 'alam (nama khas). Ini serupa dengan perubahan yang terjadi pada kata *'Imarah* dan *'Umar* dan semisalnya, serta seperti kata *ad-Dabaraan* yang di dalamnya terkandung makna *ad-dabuur* (angin barat), namun tetap diubah untuk menandai kekhususannya sebagai nama 'alam dan menegaskan maknanya.

Tidakkah engkau melihat bahwa kata *dhuhwah* mengikuti wazan (pola) *sha'bah* dari kelompok na'at, dan *dharbah* dari

kelompok masdar – sedangkan masdar itu sendiri bisa dipakai sebagai na'at – serta *dhuha* mengikuti wazan *hudan* dan *hathm* dari kelompok na'at? Demikian pula semua nama-nama yang sejenis itu. Adapun *ghadwah* dan *bakrah* berbeda dengan itu; keduanya telah diubah dari lafal *al-ghadw* dan *al-bukuur* dengan perubahan yang nyata, sehingga keduanya keluar dari golongan yang disebutkan terdahulu.

Jika ada yang bertanya: "Barangkali tidak adanya tanwin pada keduanya itu sama kedudukannya dengan tidak adanya tanwin pada kata *sahar* ketika digunakan untuk suatu malam tertentu?" Jawabannya: ucapan orang Arab menunjukkan sebaliknya. Orang Arab hampir tidak pernah mengatakan: *kharajtu al-yawma fii al-ghadwah* (aku keluar hari ini pada waktu pagi) atau *lil-ghadwati khairun min awwali al-layl* (waktu pagi lebih baik daripada awal malam), sebagaimana orang mengatakan *as-saharu khairun min awwali al-layl* (waktu sahur lebih baik dari awal malam). Kata *sahar* itu seperti kata-kata jenis lainnya yang bisa nakirah maupun ma'rifah, sedangkan *ghadwah* dan *bakrah* dalam sebuah hari itu seperti kedudukan kata *Rajab* dan *Shafar* dalam setahun.

Dengan demikian, jelaslah perbedaan keduanya dari kata *sahar*, *dhuhwah*, dan saudara-saudaranya, serta bahwa keduanya berkedudukan seperti nama-nama bulan yang berstatus 'alam dan nama-nama hari yang berstatus 'alam, seperti *as-Sabt* (Sabtu) dan *al-Jum'ah* (Jumat).

Setelah hal ini ditetapkan, maka keduanya adalah isim mutamakkin (nama yang bisa berinfleksi) yang boleh dijadikan pengganti fa'il (subjek). Apabila engkau berkata *siira bi Zaydin yawma al-jum'ati ghadwatan* (Zaid dibawa berjalan pada hari Jumat

di waktu pagi), maka tidak memerlukan idhafah maupun lam ta'rif. Engkau juga dapat mengucapkan *siira bihi yawma al-jum'ati ghadwatan* dengan menjadikan keduanya sebagai zharaf (keterangan waktu), karena keduanya merupakan bagian dari hari, sebagaimana engkau berkata *sirtu al-'aama rajaban kullaahu* (aku berjalan sepanjang tahun selama bulan Rajab semuanya). Engkau pun bisa mengucapkannya dengan memarfukan keduanya, seolah-olah keduanya menjadi badal (substitusi) dari kata "hari", dan tidak memerlukan dhamir (kata ganti) sebagaimana yang dibutuhkan dalam badal ba'dh dari kull, karena keduanya secara makna adalah zharaf.

Namun jika engkau berkata *kuriya yawmu as-sabti ghadwatan* (waktu pagi hari Sabtu dibenci) dengan menjadikannya badal, maka kamu tidak bisa tidak harus mengidhafahkan kata *ghadwah* kepada dhamir yang kembali kepada mubdal minhu (kata yang digantikan), sebab kata "hari" di sini bukanlah zharaf. Maka jadilah seperti ucapanmu *karihtu al-khamiisa sahrahu* (aku membenci Kamis itu pada waktu sahurnya) apabila engkau memaksudkan badal, karena yang dibenci adalah sahur itu sendiri, bukan seluruh hari. Penggunaan tanpa dhamir yang kembali kepada kata "hari" hanya bisa jika engkau membiarkannya sebagai zharaf apa adanya, karena sebagian hari apabila menjadi zharaf bagi suatu perbuatan, maka seluruh hari itu pun menjadi zharaf bagi perbuatan tersebut.

Zharaf yang Memiliki Nama 'Alam

Ketahuiilah bahwa setiap zharaf yang memiliki nama 'alam, apabila suatu perbuatan terjadi di dalamnya, maka perbuatan itu

mencakup seluruhnya, dan zharaf itu menjadi maf'ul (objek) secara luas dalam kalam (ungkapan). Apabila engkau berkata *sirtu ghadwatan* (aku berjalan di waktu pagi), maka perjalanan itu terjadi pada seluruh waktu tersebut. Demikian pula *sirtu as-sabta wa al-jum'ata wa shafara wa al-muharrama* — semuanya maf'ul secara luas, bukan zharaf bagi perbuatan, karena nama-nama ini tidak diminta oleh kata kerja dan asalnya memang bukan keterangan waktu; nama-nama itu hanyalah ungkapan untuk makna-makna lain.

Jika engkau ingin menjadikan sesuatu dari nama-nama ini sebagai zharaf, maka sebutkanlah lafal zaman (waktu) dan idhafahkan kepadanya, seperti ucapanmu *sirtu yawma as-sabti wa syahra al-muharram* (aku berjalan pada hari Sabtu dan bulan Muharram). Di sini perjalanan itu terjadi di dalam bulan tersebut dan tidak harus mencakup seluruhnya kecuali dengan dalil (indikasi), dan kata "bulan" maupun "hari" itu sendiri adalah zharaf.

Sibawaih berkata: "Di antara yang perbuatannya tidak terjadi kecuali mencakup seluruhnya adalah ucapan *sirtu al-muharrama wa shafara* (aku berjalan sepanjang Muharram dan Shafar)." Inilah makna ucapannya.

Setelah ini ditetapkan, maka *Rajab* dan *Ramadan* adalah nama-nama 'alam jika engkau memaksudkannya untuk suatu tahun tertentu atau jika dalam pembicaraanmu ada sesuatu yang menunjuk ke suatu tahun. Namun jika tidak demikian, maka nama itu menjadi nakirah (tak tentu). Engkau boleh berkata *shumtu ramadhana wa ramadhanan aakhara* (aku berpuasa Ramadan dan Ramadan lainnya), dan *shumtu al-jum'ata wa jum'atan ukhraa* (aku berpuasa hari Jumat dan Jumat lainnya) — yang dimaksud adalah Jumat pekanmu dan Ramadan tahunmu. Apabila berstatus

nakirah, ia hanya berarti satu bulan, sebagaimana nakirah dalam *dharabtu rajulan* (aku memukul seorang lelaki) hanya berarti satu orang.

Apabila berstatus ma'rifah dan ada sesuatu yang menunjukkan keberulangan dan berturut-turutnya tahun-tahun, maka ia tidak lagi hanya satu. Seperti ucapan *al-mu'minu yashuumu ramadhana* (orang mukmin berpuasa Ramadan) – ini ma'rifah karena engkau tidak memaksudkannya untuk satu tahun tertentu, sebab maknanya adalah berpuasa Ramadan setiap tahun secara berkelanjutan. Penyebutan iman itu sendiri merupakan indikasi yang menunjukkan maksud tersebut. Seandainya tidak ada sesuatu dalam kalimat yang menunjukkan hal ini, maka yang dimaksud hanyalah tahun yang sedang engkau jalani.

Hikmah Perbedaan Redaksi dalam Al-Quran dan Hadis

Setelah ini ditetapkan, perhatikanlah firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Bulan Ramadan adalah bulan yang di dalamnya diturunkan Al-Quran." (Al-Baqarah: 185)

Dan dalam hadis: *"Barang siapa berpuasa Ramadan..."* – diriwayatkan oleh Muslim.

Dalam hadis disebutkan *ramadhaana* tanpa kata "bulan", dan mustahil hal itu dilakukan semata demi keringkasan dan kepraktisan, karena Al-Quran jauh lebih ringkas dan lebih jelas kemukjizatannya. Mustahil pula beliau meninggalkan lafal Al-Quran padahal beliau sangat berhati-hati dalam berpegang kepada lafal-lafalnya dan diketahui dari kebiasaan beliau bahwa beliau

selalu mengikutinya — tentu tidak beliau tinggalkan tanpa hikmah, melainkan karena suatu manfaat yang besar dan makna-makna yang mulia yang menuntut adanya perbedaan antara dua konteks tersebut.

Banyak orang telah tersesat dalam bab ini. Sekelompok orang tidak suka mengucapkan *shumtu ramadhana* (aku berpuasa Ramadan), dan lebih memilih *syahra ramadhana* (bulan Ramadan). Kecenderungan ini memengaruhi para penulis. Sebagian mereka berdalih dengan riwayat yang dinisbatkan kepada Ibnu Abbas: "*Ramadan adalah salah satu nama Allah*" — lalu mereka berkata: "Itulah mengapa kata 'bulan' diidhafahkan kepadanya." Sebagian lain berkata: "Ramadan berasal dari *ar-ramadhaa'* (panas terik), dan ketidaksukaan itu berkaitan dengan hal itu." Sebagian lainnya berkata: "Ini hanya istihbab (anjuran) dan mengikuti lafal Al-Quran."

Abu Abdurrahman an-Nasa'i telah memberikan perhatian khusus pada masalah ini karena ilmu dan kecermatannya. Beliau berkata dalam *as-Sunan*: "Bab bolehnya mengucapkan *dakhala ramadhanu* (Ramadan telah masuk) atau *shumtu ramadhana* (aku berpuasa Ramadan)." Demikian pula yang dilakukan al-Bukhari, yang meriwayatkan hadis "*man shaama ramadhana*" (barang siapa berpuasa Ramadan).

Jika engkau ingin mengetahui hikmah dan kebenaran dalam masalah halus ini, maka telah dijelaskan sebelumnya bahwa apabila suatu perbuatan mengenai nama-nama 'alam ini, ia mencakup seluruhnya dan tidak berfungsi sebagai zharaf yang diperkirakan mengandung *fii* (di dalam), kecuali jika disebutkan lafal "bulan" atau "hari" yang asalnya memang berfungsi sebagai zharaf. Adapun nama 'alam, asalnya sama sekali bukan zharaf.

Setelah ini ditetapkan, maka firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Bulan Ramadan adalah bulan yang di dalamnya diturunkan Al-Quran" (Al-Baqarah: 185)

mengandung dua faedah atau lebih:

Faedah pertama: Seandainya Allah berfirman *ramadhanu alladzi unzila fiihi al-qur'aanu* (Ramadan yang di dalamnya diturunkan Al-Quran) tanpa kata "bulan", maka lafal itu menuntut bahwa penurunan itu terjadi pada seluruh Ramadan – sebagaimana telah dijelaskan dari ucapan Sibawaih – padahal ini bertentangan dengan makna yang sebenarnya, karena penurunan itu terjadi pada satu malam dari Ramadan, pada satu saat dari malam itu. Lantas bagaimana bisa mencakup seluruh bulan? Maka penyebutan kata "bulan" yang bukan 'alam itu sesuai dengan makna yang dimaksud, sebagaimana engkau berkata *sirtu fii syahri kadzaa* (aku berjalan dalam bulan ini-dan-ini), yang tidak berarti perjalanan itu mencakup seluruh bulan.

Faedah kedua: Seandainya Allah berfirman *ramadhanu alladzi unzila fiihi al-qur'aanu* tanpa kata "bulan", maka hukum pujian dan pengagungan itu hanya terbatas pada satu bulan tertentu – karena telah dijelaskan bahwa nama ini dan yang semisalnya, apabila tidak disertai indikasi yang menunjukkan berulangnya tahun-tahun, maka yang dimaksud hanyalah tahun yang sedang berlangsung atau tahun yang disebutkan sebelumnya. Maka penyebutan kata "bulan" – yang hakikatnya adalah hilal (bulan sabit) sebagaimana dikatakan oleh seorang penyair:

"Dan bulan itu seperti potongan kuku" – yang dimaksudnya adalah hilal –

menuntut bahwa hukum pengagungan itu dikaitkan dengan hilal dan bulan yang bernama ini, kapan pun ia ada, di tahun mana pun. Padahal kata *ramadhaana* dan semisalnya tidak bisa berstatus ma'rifah dalam konteks seperti ini, karena ia tidak dimaksudkan untuk satu tahun tertentu.

Tidakkah engkau melihat bahwa ayat ini terdapat dalam surah al-Baqarah yang termasuk di antara ayat-ayat yang turun terakhir, padahal Al-Quran telah diturunkan beberapa tahun sebelumnya? Seandainya engkau berkata *ramadhanu hajja fiihi Zaidun* (Ramadan yang Zaid berhaji di dalamnya) dengan maksud masa lalu, tentu akan ditanyakan: "Ramadan yang mana?" Dan kamu pun harus berkata *hajja fii ramadhana min ar-ramadhanayyaat* (ia berhaji pada Ramadan dari sekian Ramadan) hingga engkau maksudkan tahun tertentu, sebagaimana telah dijelaskan.

Faedah ketiga: Dalam penyebutan kata "bulan" terdapat pula fungsi penjelas bagi *al-ayyaam al-ma'duudaat* (hari-hari yang terhitung), karena hari-hari itu dijelaskan dengan hari-hari dan dengan bulan semisalnya. Hari-hari itu tidak bisa dijelaskan dengan lafal *ramadhaana* karena lafalnya diambil dari akar kata yang lain, dan ia juga merupakan 'alam, sehingga tidak sepatutnya digunakan untuk menjelaskan *al-ayyaam al-ma'duudaat* – kecuali dengan menyebutkan kata "bulan" yang memiliki makna senada lalu diidhafahkan kepadanya.

Adapun sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Barang siapa berpuasa Ramadan"*, maka dalam penghilangan kata "bulan"

pun terdapat faedah, yaitu: perbuatan puasa itu mencakup seluruh bulan. Seandainya beliau bersabda *man shaama aw qaama syahra ramadhana* (barang siapa berpuasa atau bertarawih di bulan Ramadan), maka ia menjadi zharaf yang diperkirakan mengandung *fii*, sehingga qiyam dan puasa tidak mencakup seluruhnya. Maka kata *ramadhana* dalam hadis ini adalah maf'ul secara luas, seperti firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Dirikanlah shalat malam" (al-Muzammil: 2)

karena seandainya ia zharaf, tentu tidak diperlukan firman-Nya:

"kecuali sedikit" (al-Muzammil: 3)

Jika ada yang bertanya: "Seharusnya ucapan *man qaama ramadhana* (barang siapa bertarawih di Ramadan) hanya terbatas pada tahun yang sedang berlangsung, berdasarkan apa yang kalian katakan bahwa ia hanya berstatus ma'rifah 'alam jika dimaksudkan untuk tahunmu atau untuk tahun tertentu."

Jawabannya: Ucapan *man shaama ramadhana* itu bersifat umum, merupakan seruan kepada setiap individu dan kepada penduduk setiap zaman. Maka jadilah ia seperti ucapan: *man shaama kulla 'aamin ramadhana* (barang siapa berpuasa setiap tahun di bulan Ramadan), sebagaimana engkau berkata *in ji'tanii kulla yawmin saharan a'thaituka* (jika kamu mendatangkiku setiap hari di waktu sahur, aku akan memberimu). Kata *man* (barang siapa) di sini berfungsi sebagai indikasi yang menunjukkan keberulangan, menggantikan penyebutan frasa "setiap tahun."

Dengan demikian, jelaslah perbedaan antara dua hadis tersebut dan ayat Al-Quran. "*Maka jika*" engkau memahami perbedaan di antara keduanya setelah merenungkan pasal-pasal ini dan memikirkannya, namun faedah ini tidak bernilai bagimu melebihi seluruh dunia beserta isinya, berarti engkau belum menghargainya sebagaimana mestinya. Dan Allah-lah tempat meminta pertolongan atas kewajiban bersyukur kepada-Nya.

Inilah teks ucapan as-Suhaili kata demi kata.

Pasal

Kerja Kata Kerja dan Penguasaannya atas Kata-kata Lain

Kemudian as-Suhaili berkata:

Kata kerja sejatinya hanya bekerja (memberikan pengaruh i'rab) pada apa yang ditunjukkan oleh lafalnya sendiri, seperti masdar, fa'il, dan maf'ul bih; atau pada apa yang merupakan sifat dari salah satunya, seperti *sirtu sarii'an* (aku berjalan dengan cepat) dan *jaa'a Zaidun dhaahikan* (Zaid datang dengan tertawa), karena hal (keterangan keadaan) pada hakikatnya adalah pemilik hal itu sendiri secara makna. Demikian pula na'at, taukid, dan badal – masing-masing dari ketiganya pada hakikatnya adalah isim yang pertama itu sendiri secara makna.

Dengan demikian, kata kerja hanya bekerja pada apa yang ditunjukkan oleh lafalnya sendiri. Sebab apabila engkau mengucapkan *dharaba* (ia memukul), lafal ini menuntut adanya pukulan (*dharban*), pemukul (*dhaarib*), dan yang dipukul (*madhruub*). Penunjukan kata kerja kepada masdar adalah yang paling kuat, karena masdar itulah kata kerja itu sendiri secara

makna – dan tidak ada faedah menyebutnya bersama kata kerja kecuali untuk taukid atau menjelaskan jenisnya, sebab lafal kata kerja sudah mewakilinya.

Kemudian penunjukan kata kerja kepada fa'il lebih kuat daripada penunjukannya kepada maf'ul bih, dari dua sisi:

Pertama: Kata kerja menunjukkan fa'il baik secara umum maupun khusus. Adapun yang khusus, seperti *dharaba Zaidun 'Amran* (Zaid memukul Amru) – sedangkan engkau tidak bisa berkata *fa'ala Zaidun 'Amran* kecuali jika Allah-lah pelakunya, Subhanahu.

Kedua: Kata kerja adalah gerak fa'il, dan gerak tidak berdiri sendiri melainkan melekat pada tempatnya. Maka wajiblah kata kerja itu melekat kepada fa'il-nya, bukan kepada maf'ul-nya. Dari sinilah mereka berkata *dharaba Zaidun li'Amrin* dan *dharaba Zaidana 'Amrun* – mereka mengaitkannya kepada maf'ul kadang dengan lam dan kadang tanpanya, sedangkan kepada fa'il tidak pernah menggunakan lam sama sekali, karena lam memberi kesan keterpisahan, padahal kata kerja tidak boleh terpisah dari fa'il-nya secara lafal sebagaimana ia tidak terpisah secara makna.

Saya (pengarang) berkata: Dalam kebenaran ucapan *dharaba Zaidun li'Amrin* masih perlu dikaji. Yang sudah dikenal adalah penggunaan lam ini apabila kata kerja melemah karena diakhirkan, seperti firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"jika kamu adalah orang yang mengartikan mimpi" (Yusuf: 43)

atau apabila berupa isim (kata benda turunan), seperti *anaa dhaaribun li Zaydin* (aku sedang memukul Zaid) atau *yu'jibunii*

dharbuka li Zaydin (pukulanmu kepada Zaid menyenangkanku) — karena kata kerja melemah di tempat-tempat ini sehingga diperkuat dengan lam. Dan hampir tidak pernah mereka berkata *syaribtu lil-maa'i* (aku minum untuk air) atau *akaltu lil-khubzi* (aku makan untuk roti).

As-Suhaili berkata: Jika ada yang bertanya: "Kata kerja tidak menunjukkan fa'il tertentu dan tidak pula maf'ul tertentu; ia hanya menunjukkan keduanya secara mutlak. Sebab apabila engkau berkata *dharaba* (ia memukul), lafal itu tidak menunjukkan Zaid secara khusus, melainkan hanya menunjukkan 'seorang pemukul', demikian pula yang dipukul. Maka seharusnya kata kerja tidak bekerja kecuali jika engkau berkata *dharaba dhaaribun madhruuban* dengan lafal-lafal ini, karena lafal kata kerja itu sendiri tidak menunjukkan lafal 'Zaid' dan tidak pula menuntutnya."

Jawabannya: Benar apa yang engkau katakan, namun bagi si lawan bicara tidak ada faedah dalam pemukul yang mutlak maupun dalam maf'ul yang mutlak, karena lafal kata kerja sudah mencakup keduanya. Maka diletakkanlah isim yang tertentu menggantikan isim yang mutlak sebagai penjelasannya, lalu kata kerja pun bekerja padanya karena secara makna ia adalah isim itu sendiri, bukan sesuatu yang lain.

Saya (pengarang) berkata: Pembuat bahasa tidaklah menetapkan lafal-lafal ini pada mulanya menuntut fa'il yang mutlak dan maf'ul yang mutlak. Tuntutan terhadap yang mutlak itu datang dari akal, bukan dari penetapan bahasa. Pembuat bahasa menetapkan untuk menuntut fa'il dan maf'ul yang tertentu serta mencarinya. Maka selama yang tertentu belum disertakan, tuntutan dan pencariannya tetap pada kondisinya, karena pemberitaan dan permintaan hanya terjadi pada yang tertentu.

Jika ada yang bertanya: "Seandainya lafal-lafal itu ditetapkan untuk menuntut yang tertentu, maka tidak sah menyandarkannya kepada yang lain. Namun karena terbukti ia bisa dinisbatkan kepada setiap yang tertentu, maka diketahuilah bahwa ia ditetapkan untuk menuntut yang mutlak."

Jawabannya: Ada perbedaan antara "yang tertentu secara bergantian" dan "yang tertentu secara khusus yang tidak bisa digantikan oleh selainnya." Pertanyaan itu hanya mengikat jika dikatakan bahwa lafal-lafal itu menuntut yang kedua. Namun jika ia menuntut yang tertentu dari sekian yang tertentu secara bergantian, maka pertanyaan itu tidak mengikat. Wallahu a'lam.

Kata Kerja dan Zharaf Makani serta Zharaf Zamani

As-Suhaili berkata: Setelah ditetapkan apa yang kami katakan, maka selain hal-hal tersebut, kata kerja tidak bisa sampai kepadanya kecuali dengan perantara huruf, seperti maf'ul ma'ah dan zharaf makani, contohnya *qumtu fii ad-daari* (aku berdiri di dalam rumah), karena lafal kata kerja tidak menunjukkan zharaf makani.

Adapun zharaf zamani pun demikian, karena kata kerja tidak menunjukkannya melalui lafalnya maupun melalui nisbatnya — ia hanya menunjukkan melalui nisbatnya perbedaan jenis-jenis peristiwa, dan melalui lafalnya menunjukkan peristiwa itu sendiri. Demikianlah yang dikatakan Sibawaih di awal kitabnya, meskipun ia agak longgar dalam tempat lain.

Adapun waktu itu adalah gerak bola langit, sehingga tidak ada keterikatan antara waktu dan gerak fa'il kecuali dari sisi kebetulan dan kebersamaan.

Namun demikian, mereka mengucapkan *fa'altu al-yawma* (aku melakukan hari ini), karena kata *al-yawm* dan sejenisnya adalah nama-nama yang ditetapkan untuk waktu, digunakan untuk menandai peristiwa yang terjadi di dalamnya. Apabila si lawan bicara mendengarnya, ia memahami maksudnya dan kata itu sudah cukup mewakili huruf jar (kata depan). Namun jika kata itu digantinya dengan dhamir (kata ganti), maka lafal dhamir saja tidak cukup dan tidak menggantikan huruf jar, karena lafal dhamir bisa berlaku untuk waktu maupun selainnya. Maka engkau berkata *yawmu al-jum'ati kharajtu fiihi* (hari Jumat, aku keluar di dalamnya). Engkau juga boleh berkata *kharajtu fii yawmi al-jum'ati* (aku keluar pada hari Jumat), karena meskipun kata-kata ini adalah nama-nama yang ditetapkan untuk penanggalan, terkadang orang menggunakannya sebagai keterangan tempat. Namun penggunaan sebagai keterangan tempat yang terbatas batasnya lebih banyak dan lebih kuat, karena tempat-tempat itu seperti Zaid dan Amru (tertentu, seperti individu), sedangkan zharaf zamani berbeda dengan itu.

Dari sinilah mereka berkata *sirtu al-yawma* (aku berjalan hari ini) dan *sirtu fii al-yawmi* (aku berjalan di hari ini), namun mereka tidak berkata *jalastu ad-daara* (aku duduk rumah).

Pasal

Jika suatu keterangan waktu (zharaf) merupakan kata turunan (musytaq) dari suatu kata kerja yang secara langsung transitif kepadanya, hal itu karena ia mengandung makna sifat

yang tidak kuat kedudukannya dan tidak bisa dijadikan predikat (mubtada'). Contohnya adalah *qabla* (sebelum), *ba'da* (sesudah), dan *qariban minka* (dekat darimu). Kata *qabla* mengandung makna "berhadapan" (muqabalah), yang berasal dari lafaz *qabila*; kata *ba'da* berasal dari lafaz *ba'uda*. Makna ini merupakan sifat dari masdar (kata dasar verbal), karena jika kamu mengucapkan "aku duduk sebelum duduknya Zaid," maka makna "berhadapan" yang terkandung dalam *qabla* itu adalah sifat bagi dudukmu sendiri.

Adapun tidak bolehnya menjadikan *qabla* dan *ba'da* sebagai predikat itu bukan karena keduanya bersifat samar (mubham) sebagaimana yang mereka kemukakan, sebab waktu dan zaman pun dapat dijadikan predikat meskipun tidak terbatas; kamu bisa mengucapkan "aku pernah berdiri di suatu masa." Larangan mengucapkan "aku berdiri di-sebelummu" disebabkan alasan yang telah kami sebutkan.

Termasuk dalam kategori ini pula apa yang telah dikemukakan dalam pasal tentang *ghadwah* (pagi hari) dan *'asyiyyah* (sore hari), yaitu tidak kuatnya kata-kata tersebut karena mengandung makna sifat, seperti: *kharajtu basharan* (aku keluar di waktu terang), *zhalaman* (di waktu gelap), *'isya'an* (di waktu malam), dan *dhuhan* (di waktu dhuha). Meskipun sebelumnya kami telah menyatakan bahwa makna-makna ini merupakan sifat bagi waktu-waktu tersebut, hal itu tidak bertentangan dengan apa yang baru kami nyatakan. Sebab, waktu-waktu itu bisa disifati dengan makna-makna ini secara majaz; sedangkan secara hakikat, waktu adalah peredaran bola langit dan gerakannya, yang tidak bisa disifati dengan sifat maknawi, karena sifat aksiden ('aradh) tidak dapat menyanggah sifat lain.

Termasuk pula dalam pasal ini ungkapan: *kharajtu dzata yaumin* (aku keluar suatu hari) dan *dzata marratin* (suatu ketika), karena *dzat* dalam asal penggunaannya adalah sifat bagi "keluarnya" atau semacamnya; seolah-olah kamu berkata "aku keluar dengan sebuah keluaran yang memiliki sehari," yakni tidak terjadi kecuali dalam satu hari. Karena itulah kata ini hanya boleh dinashabkan dan tidak boleh dimasuki oleh huruf jar. Demikian pula *dzasha-bahah* (pagi itu) dan *dza masa'in* (sore itu) dalam dialek selain suku Khats'am.

Jika ditanyakan: mengapa para ahli nahwu mengi'rabnya sebagai zharaf sedangkan pada asalnya ia adalah masdar? Jawabannya: karena ketika kamu mengucapkan *dzata yaumin*, orang sudah memahami bahwa yang kamu maksud adalah satu hari tertentu. Masdar-nya pun telah dilesapkan dan tidak tersisa kecuali lafaz "hari" bersama *dzat*, sehingga para ulama mengi'rabnya sebagai zharaf. Itulah hakikat persoalan ini dalam kajian bahasa.

Adapun *marrah* (sekali): jika yang dimaksud adalah satu kali berlalunya waktu, maka ia adalah zharaf waktu; jika yang dimaksud adalah satu kali perbuatan dari masdar, seperti ucapanmu *laqituhu marratan* (aku menemuinya sekali, yakni satu kali perjumpaan), maka ia adalah masdar. Kamu mengungkapkannya dengan *marrah* karena ketika kamu memutuskan perjumpaan dan tidak menyambunginya secara terus-menerus, ia menjadi seperti sesuatu yang kamu lewati tanpa berhenti di sisinya. Jika *marrah* dijadikan zharaf, maka lafaznya bersifat hakiki karena berasal dari berlalunya waktu; jika dijadikan masdar, maka lafaznya bersifat majaz, kecuali jika kamu mengucapkan *marartu marratan* (aku melewati sekali Lewatan), maka saat itu ia bersifat hakiki.

Pasal

Termasuk dalam kategori ini pula ungkapan: *jalasta khalfaka* (kamu duduk di belakangmu), *amamaka* (di depanmu), *fauqa* (di atas), *tahta* (di bawah), dan *'indaka* (di sisimu) yang bermakna kedekatan, karena kata *'inda* berasal dari lafaz *al-'and*. Sebagaimana kata seorang penyair:

Setiap makhluk pasti menyayangi anaknya, bahkan burung hubarā sekalipun, ia terbang di sisinya.

Maksudnya: di sebelahnyanya. Kata-kata ini tidak tersembunyi bahwa semuanya diambil dari lafaz kata kerja: *khalfa* dari *khalaftu* (aku berada di belakang), *quddam* dari *taqaddamtu* (aku maju ke depan), *fauqa* dari *fuqtu* (aku melampaui), *amama* dari *amamtu* yakni *qashadt* (aku menuju). Demikian pula dengan kata-kata lainnya, kecuali *tahta* yang tidak ditemukan kata kerjanya dalam penggunaan bahasa Arab, namun ia pada asalnya adalah masdar yang kata kerjanya telah mati.

Karena keadaannya demikian, maka kata-kata ini telah menjadi seperti *qabla* dan *ba'da* dalam konteks waktu. Semua mengandung makna sifat, sehingga kata kerja dapat bekerja secara langsung padanya sebagaimana ia bekerja pada apa yang merupakan sifat masdar, sifat fa'il (pelaku), atau sifat maf'ul (objek). Sebab sifat itu dalam makna adalah sama dengan yang disifatinya, dan kata kerja tidak bekerja kecuali pada ketiga hal tersebut atau yang semakna dengannya.

Dengan demikian, jelaslah bagimu bahwa larangan menjadikan kata-kata ini sebagai predikat atau dimasuki huruf jar

bukanlah karena sifat samarnya (ibham) sebagaimana pendapat mereka. Sebab tidak ada perbedaan antara yang samar dan yang tidak samar dalam hal terputusnya penunjukan kata kerja dari keduanya, karena kata kerja secara lafaz tidak menunjuk kepada yang samar maupun yang terbatas, tidak pula kepada gerak bola langit. Kata kerja secara lafaz hanya menunjuk kepada masdar-nya dan kepada fa'il-nya jika fa'il itu bersifat mutlak, serta kepada maf'ul bih.

Jika ditanyakan: di mana lafaz kata kerja dalam *mil* (mil) dan *farsakh* (farsakh)? Apa makna sifat yang terkandung di dalamnya padahal kata kerja dapat langsung transitif kepadanya?

Jawabannya: yang dimaksud dengan *mil* dan *farsakh* adalah menjelaskan ukuran jalan yang ditempuh, bukan ukuran tanah. Maka *mil* menjadi ungkapan untuk sejumlah langkah tertentu, seolah-olah kamu berkata "aku berjalan beberapa langkah yang jumlahnya sekian." Dengan demikian, kata kerja pada hakikatnya tidak transitif kecuali kepada masdar yang dikira-kirakan dengan bilangan tertentu, seperti ucapan: *dharabtu alfa dharbatin* (aku memukul seribu pukulan) dan *masyaitu alfa khathwatin* (aku berjalan seribu langkah).

Perhatikan bahwa *mil* adalah ungkapan untuk 3.500 langkah, sedangkan *farsakh* adalah tiga kali lipatnya. Dengan demikian, tidak goyahlah kaidah pokok kami bahwa kata kerja tidak transitif kecuali kepada apa yang telah kami sebutkan.

Adapun penamaan ukuran langkah dan hasta itu dengan *mil*, karena dahulu bangsa Arab mendirikan tonggak di setiap sepertiga farsakh menyerupai bentuk celak yang digunakan untuk bercelak, hanya saja ukurannya besar. Di puncak tonggak itu mereka

menuliskan jumlah langkah yang telah ditempuh dan berapa jarak yang telah dilalui.

Qasim bin Tsabit menyebutkan: *bahwa Hisyam bin Abdul Malik pada suatu perjalanannya melewati sebuah tonggak mil, lalu ia memerintahkan seorang Badui untuk melihat apa yang tertulis di tonggak itu. Orang Badui itu buta huruf, maka ia menatapnya lalu kembali dan berkata: "Di sana ada tongkat berkait, sebuah lingkaran, yang ketiga seperti puting anjing betina, dan sebuah kepala seperti kepala burung qatha." Hisyam pun tertawa dan berkata: "Maksudnya adalah lima mil."*

Jelaslah bagimu bahwa *amyal* (jarak mil) adalah ukuran-ukuran perjalanan, dan ia adalah masdar. Karena itulah kata kerja dapat bekerja padanya. Demikian pula kata kerja bekerja pada kata tempat, seperti *jalasta makana Zaidin* (kamu duduk di tempat Zaid), karena *makan* adalah *maf'al* dari kata *kaun* (ada/berada), sehingga pada asalnya adalah masdar yang digunakan untuk mengungkapkan tempat. Demikian pula *mawdhi'* berasal dari lafaz *al-wadh'* (peletakan). Maka dalam semua hal ini kata kerja tidak memerlukan perantara huruf jar.

Pendapat kami bahwa *makan* berasal dari *al-kaun* (keberadaan) merupakan pendapat Al-Khalil dalam kitab Al-'Ain. Hanya saja mereka menyamakan huruf awalnya dengan huruf asli karena keseringan penggunaannya, sehingga mereka mengucapkan dalam bentuk jamaknya *amkinah* seolah-olah berasal dari pola *fi'al*. Mereka melakukan hal serupa pada banyak lafaz, menyamakan huruf tambahan dengan huruf asli, seperti *tamadra'a* (mengenakan baju besi) dan *tamaskan* (bermukim).

Adapun ungkapan *jalasta yaminaka wa shimaalaka* (kamu duduk di sebelah kananmu dan kirimu), maka ini bukan dari kategori pasal ini, melainkan termasuk dalam kasus pembuangan huruf jar karena pendengar sudah memahaminya. Yang dimaksud adalah *'an yaminika wa 'an shimaalika* (dari arah kananmu dan kirimu, yakni dua sisi tersebut). Huruf jar kemudian dibuang sehingga kata kerja menjadi transitif dan menashabkan. Ini termasuk dalam bab *amartu-ka al-khaira* (aku memerintahkanmu kepada kebaikan) dengan pembuangan huruf. Huruf ini dibuang karena kata kerja tersebut mengandung makna kata kerja yang menashabkan, sebab ketika kamu mengucapkan *jalasta 'an yaminika*, makna kalimat adalah "kamu menghadap arah kananmu dan sejajar dengannya," dan semacam itu.

Pasal: Transitifnya Kata Kerja kepada Hal dengan Sendirinya

Termasuk dalam bab ini adalah transitifnya kata kerja kepada *hal* (keadaan) secara langsung. Yang dimaksud dengan *hal* adalah sifat fa'il yang mengandung kata ganti fa'il itu, atau sifat maf'ul, atau sifat masdar yang dikenai kata kerja tersebut. Sebab sifat pada hakikatnya adalah yang disifatinya, karena di dalamnya terdapat kata ganti yang merujuk kepada yang disifati. Contohnya: *sirtu sari'an* (aku berjalan dengan cepat), *ja'a dhahikan* (ia datang sambil tertawa), dan *dharabtuhu qa'iman* (aku memukulnya dalam keadaan berdiri).

Kata kerja dalam contoh-contoh ini tidak bekerja pada hal karena ia merupakan *hal* semata, sebab *hal* berbeda dari nama yang dikenai kata kerja. Perhatikan bahwa jika kamu

mengungkapkan *hal* secara eksplisit, kata kerja tidak dapat bekerja padanya kecuali dengan perantara huruf, seperti: *ja'a Zaidun fi hali dhahkin* (Zaid datang dalam keadaan tertawa); kamu tidak bisa mengatakan *ja'a Zaidun hala dhahkin* karena *hal* itu bukan Zaid. Oleh karena itu, kamu pun tidak bisa mengatakan *ja'a Zaidun dhahikan* jika ia bukan orangnya dan bukan pula perbuatan "datang" itu sendiri, maka *ja'a* tidak bisa bekerja padanya kecuali dengan perantara. Namun ketika kamu mengucapkan *dhahikan*, ia bekerja padanya karena *al-dhahik* (yang tertawa) itu adalah Zaid sendiri.

Jika kamu mengucapkan *ja'a masyan* (ia datang berjalan kaki), kata kerja juga bekerja padanya, bukan karena ia merupakan sifat Zaid sebab tidak ada kata ganti di dalamnya yang kembali kepada Zaid, melainkan karena ia merupakan sifat masdar yaitu "datang" itu sendiri. Maka *ja'a* bekerja padanya sebagaimana ia bekerja pada masdar.

Adapun pekerjaannya pada *maf'ul min ajlih* (objek sebab/tujuan), maka ia tidak bekerja secara lafaz menurutku, melainkan menunjukkan suatu perbuatan batin dari perbuatan-perbuatan jiwa dan hati; atau ia adalah dampak dari perbuatan zahir ini. Sehingga perbuatan batin itu menjadi 'amil (yang bekerja) pada masdar yang merupakan *maf'ul min ajlih* secara hakiki, sedangkan perbuatan zahir hanyalah penunjuk kepadanya.

Oleh karena itu, *maf'ul min ajlih* tidak boleh dinashabkan kecuali dengan tiga syarat: harus berupa masdar, tidak boleh merupakan perbuatan anggota badan yang tampak, dan harus merupakan perbuatan fa'il yang telah disebutkan. Contohnya: *ja'a Zaidun khaufan* (Zaid datang karena takut) dan *raghbatan* (karena ingin). Namun jika kamu mengatakan *ja'a qira'atan lil-'ilmi* (ia

datang untuk membaca demi ilmu) atau *qatlan lil-kafiri* (untuk membunuh orang kafir), maka tidak boleh karena keduanya merupakan perbuatan anggota badan yang tampak.

Telah jelaslah bagimu bahwa "datang" itu hanya menampakkan apa yang tersembunyi dan terpendam, seolah-olah kamu berkata: "Zaid datang seraya menampakkan melalui kedatangannya rasa takut, atau keinginan, atau kegairahan, atau semacam itu." Perbuatan-perbuatan zahir ini menampakkan perbuatan-perbuatan batin, dan perbuatan-perbuatan batin itulah yang menjadi *maf'ul* dalam makna; sedangkan perbuatan zahir hanyalah penunjuk kepada apa yang dikandungnya. Jika kamu mendatangkan *maf'ul min ajlih* dari selain kategori yang kami sebutkan, maka kata kerja tidak dapat sampai kepadanya kecuali dengan huruf, seperti: *ji'tu li-kadza* (aku datang untuk ini) atau *min ajli kadza* (karena ini). Wallahu a'lam.

Aku berkata: Aku tidak tahu apa keperluannya kepada pemaksaan (*ta'assuf*) dan rekayasa yang nyata ini yang tidak sah secara lafaz maupun makna. Adapun dari segi lafaz, jika ia memang merupakan *ma'mul* dari 'amil yang dikira-kirakan, yaitu ucapanmu *yuzhiru al-khaufa wa al-mahabbata* (menampakkan rasa takut dan cinta) dan semacamnya, tentulah mereka pernah melafalkannya meski sekali dalam pembicaraan mereka, sebab tidak ada petunjuk konteks, indikasi, maupun tuntutan kalimat yang membenarkan pengirannya, sehingga klaim pengiraan itu tidak dapat diterima. Adapun kerusakannya dari segi makna, maka dari beberapa sisi:

Pertama: pembicara sama sekali tidak terlintas dalam benaknya makna ini, karena tidak pernah terlintas dalam benak orang yang mengucapkan *zurtu-ka mahabbatan lak* (aku

mengunjungimu karena cintaku kepadamu) bahwa ia mengucapkan *zurtu-ka muzhiran li-mahabbatika* (aku mengunjungimu seraya menampakkan kecintaanku kepadamu), begitu pula *taraktu hadza khaufan minallah* (aku meninggalkan ini karena takut kepada Allah) bukan berarti ia mengucapkan *taraktuhu muzhiran khaufi minallah* (aku meninggalkannya seraya menampakkan rasa takutku kepada Allah). Ini terlalu jelas untuk perlu dikira-kirakan.

Kedua: jika pengiraan itu seperti yang disebutkan, maka keluarlah kalimat dari hakikat dan maksudnya, karena tidak tersisa di dalamnya penunjuk bahwa ia adalah 'illat (sebab) perbuatan yang mendorongnya. Sebab jika ia berkata *kharajtu muzhiran ibtighaa-a mardhātillahi* (aku keluar seraya menampakkan pencarian ridha Allah), hal itu tidak menunjukkan bahwa yang mendorongnya untuk keluar adalah mencari ridha Allah, karena ucapannya *muzhiran kadza* (menampakkan ini) adalah *hal* (keadaan), artinya ia keluar dalam keadaan ini. Maka di mana letak perbedaan antara masalah *hal* dengan masalah *maf'ul min ajlih*?

Ketiga: *maf'ul min ajlih* adalah 'illat perbuatan, dan 'illat itu adakalanya 'illat fa'iliyyah (sebab pendorong) atau 'illat ghā'iyyah (tujuan), dan keduanya dinashabkan sebagai maf'ul. Kamu mengucapkan: *fa'altu dzalika khaufan* (aku melakukan itu karena takut), *qa'adtu 'anil-harbi jubnan* (aku mundur dari perang karena pengecut), dan *amsaka 'anil-infaqi syuhhān* (ia menahan diri dari berinfak karena kikir): ini semua adalah sebab-sebab pendorong kepada perbuatan atau peninggalannya, bukan tujuan yang dimaksudkan dari perbuatan itu. Dan kamu mengucapkan: *dharabtuhu ta'diban* (aku memukulnya untuk mendidiknya), *zurtuhu ikraman* (aku mengunjunginya untuk memuliakannya), dan *habasa-*

hu shiyānatan (ia memenjarakannya untuk melindunginya): ini adalah tujuan-tujuan yang dikehendaki dari perbuatan.

Jika demikian, maka ketika si pelaku menyebut perbuatan, si pendengar meminta darinya sebab pendorong, karena jiwa manusia secara fitrah selalu mencari sebab dan tujuan dalam perbuatan-perbuatan yang bersifat pilihan (ikhtiyari), baik yang hadir maupun yang tidak. Ketika sebab pendorong atau tujuan yang dimaksud dari perbuatan itu disebutkan, pembicara memberitahukan bahwa itulah maksud dan tujuannya serta pendorong baginya untuk berbuat. Maka tuntutan kata kerja lafzi menjadi seperti tuntutan kata kerja yang merupakan suatu kejadian (hadats) terhadapnya, sehingga sahnya ia dinashabkan sebagaimana ia menjadi tempat jatuhnya perbuatan. Ini, dengan segala puji bagi Allah, sudah jelas.

Pasal

Ia berkata: Jika *hal* merupakan sifat yang melekat pada kata benda, maka menghubungkannya sebagai na't (sifat/kata keterangan) lebih tepat baginya. Jika *hal* itu setara dengan kata kerja, tidak melekat pada kata benda kecuali pada saat pemberitaan tentangnya disertai kata kerja, dengan syarat ia harus berupa *hal*, karena *hal* berasal dari makna "berubah/beralih" (*tahawwul*), sehingga ia tidak bisa menjadi kecuali sifat yang beralih darinya. Oleh karena itu, *hal* tidak boleh kecuali merupakan kata turunan (musytaq) dari kata kerja, karena kata kerja adalah gerak yang tidak tetap.

Namun *hal* bisa datang dalam bentuk yang tidak musytaq, hanya saja bermakna musytaq, sebagaimana sabda Nabi dalam

riwayat Muslim: "*Dan terkadang malaikat menampakkan diri kepadaku sebagai seorang laki-laki.*" Artinya: ia berubah dari keadaannya dan kembali tergambar dalam wujud seorang laki-laki. Maka ucapan "laki-laki" di sini setara dengan "tergambar dalam wujud ini."

Adapun ucapan mereka *ja'ani Zaidun rajulan shālihan* (Zaid datang kepadaku sebagai seorang laki-laki yang saleh), maka sifat "saleh" itu yang mempersiapkan kata benda untuk menjadi *hal*; tanpa "saleh" maka *rajulan* tidak bisa menjadi *hal*. Demikian pula firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Dalam bahasa Arab yang jelas."** (Asy-Syu'ara: 195)

Aku berkata: Berdasarkan ini, maka *hal* terbagi menjadi empat macam: *muqayyadah* (terikat), *muqaddarah* (diperkirakan), *mu'akkidah* (penguat), dan *muwath-thi'ah* (pemula).

Jika ditanyakan: apa faidah menyebutkan kata benda yang tidak musytaq dalam *hal* *muwath-thi'ah*, bukankah cukup dengan yang musytaq saja? Jawabannya: penyebutan kata benda yang disifati dengan sifat tersebut dalam konteks ini merupakan petunjuk bahwa *hal* ini melekat pada pemiliknya dan berkelanjutan; tidak seperti ucapanmu *ja'ani Zaidun shalihan* (Zaid datang dalam keadaan saleh), karena *shalihan* hanya mengandung lafaz kata kerja dan kata kerja itu tidak permanen. Sedangkan dalam ucapanmu *rajulan shalihan*, terdapat lafaz *rajul* yang bersifat permanen, itulah sebabnya ia disebutkan.

Jika ditanyakan: bagaimana bisa **"Dalam bahasa Arab yang jelas"** menjadi *hal* padahal ia bukan sifat yang berpindah? Bahkan jika kamu mengucapkan *ja'ani Zaidun Qurasyiyyan au 'arabiyyan*

(Zaid datang dalam keadaan ia orang Quraisy atau orang Arab), itu tidak boleh.

Jawabannya: firman "**Dalam bahasa Arab yang jelas**" adalah *hal* dari kata ganti yang terdapat pada kata *mushaddiqan* (yang membenarkan), bukan dari kata *kitab* karena ia nakirah (tak tertentu), dan 'amil bagi *hal* itu adalah makna kata kerja yang terkandung dalam *mushaddiqan*. Maka makna yang tersimpul adalah bahwa ia membenarkan dalam keadaan ini. Sedangkan kata benda yang menjadi pemilik *hal* itu bersifat qadim (terdahulu) dan dahulu tidak disifati dengan sifat ini ketika maknanya—bukan lafalnya—diturunkan kepada Musa, Isa, dan para rasul sebelumnya. Ia baru bersifat Arab ketika diturunkan kepada Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam dalam keadaan membenarkan kitab-kitab yang ada sebelumnya. Sungguh telah aku jelaskan makna *hal* di dalamnya dan lenyaplah persoalannya.

Aku berkata: Sekali-kali tidak! Bahkan engkau telah menambah kerumitan kepada kerumitan, dan makna ayat itu bukan seperti yang engkau maksudkan. Sesungguhnya "**Bahasa Arab yang jelas**" adalah *hal* dari kata *kitab*, dan bolehnya *hal* dinashabkan darinya meskipun nakirah adalah karena ia telah disifati, dan nakirah yang telah disifati boleh dinashabkan *hal* darinya karena ia telah mendapatkan kekhususan dengan sifat itu, sebagaimana boleh dijadikan muftada'. Adapun pendapatnya bahwa maknanya adalah "membenarkan engkau," maka tidak diragukan lagi bahwa ia membenarkan hal itu; akan tetapi yang dimaksud dari ayat adalah bahwa ia membenarkan kitab-kitab Allah yang terdahulu, sebagaimana firman-Nya:

"Dan Kami telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) dengan membawa kebenaran, yang membenarkan kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya." (Al-Ma'idah: 48)

Dan firman-Nya:

"Alif Lam Mim. Allah, tidak ada tuhan selain Dia. Yang Mahahidup, Yang terus menerus mengurus (makhluk-Nya). Dia menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) yang mengandung kebenaran, membenarkan (kitab-kitab) sebelumnya." (Ali 'Imran: 1-3)

Dan firman-Nya:

"Dan ini (Al-Qur'an) adalah Kitab yang Kami turunkan dengan penuh berkah, membenarkan (kitab-kitab) yang diturunkan sebelumnya." (Al-An'am: 92)

Tidakkah kamu melihat bagaimana konsistensi Al-Qur'an dalam menyifati Kitab bahwa ia membenarkan apa yang ada sebelumnya? Dan dengan kesepakatan umat, yang dimaksud adalah membenarkan kitab-kitab yang mendahuluinya. Dengan cara inilah ia membenarkan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, dan itu lebih kuat sebagai dalil atas kebenarannya daripada dikatakan "ini adalah kitab yang membenarkan engkau."

Sebab ketika kitab-kitab terdahulu saling membenarkan satu sama lain dan bersaksi atas kebenaran isinya yang diturunkan Allah tanpa ada kesepakatan sebelumnya dan tanpa pengambilan darinya, hal itu menunjukkan bahwa apa yang dibawa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam adalah benar, sebagaimana yang dibawa oleh para rasul sebelumnya juga benar, dan bahwa keduanya berasal dari satu sumber cahaya yang sama.

Oleh karena itu, An-Najasyi berkata ketika Al-Qur'an dibacakan kepadanya: *"Sesungguhnya ini dan apa yang dibawa Musa berasal dari satu sumber cahaya yang sama."* Maksudnya: jika Musa benar dan kitabnya hak, maka ini pun demikian, karena mustahil dua hal yang bersumber dari satu cahaya yang sama, satu di antaranya batil murni dan yang lain benar murni; itu tidak mungkin kecuali jika keduanya sangat berbeda dan saling bertentangan.

Maka Al-Qur'an membenarkan kitab-kitab terdahulu, dan kitab-kitab itu telah memberi kabar gembira tentangnya dan tentang orang yang membawanya. Sehingga dalil atas kebenarannya tegak dari dua sisi sekaligus: dari sisi berita gembira yang diberikan oleh orang-orang sebelumnya tentangnya, dan dari sisi pembenarannya dan kesesuaiannya dengan kitab-kitab tersebut.

Oleh karena itu, makna ini sangat sering berulang dalam Al-Qur'an, karena di dalamnya tersimpan hujah kepada Ahli Kitab tentang kebenaran Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melalui cara ini; dan ini pun merupakan hujah bagi selain mereka secara lazim. Sebab ketika ia datang membawa hal yang serupa dengan apa yang dibawa para rasul terdahulu tanpa pernah belajar satu huruf pun dari mereka, hal itu menunjukkan bahwa ia berasal dari sisi Allah Ta'ala. Bahkan seandainya mereka mengingkari risalah para pendahulunya, kedatangannya dengan hal serupa dengan apa yang mereka bawa sudah menjadi penetap bagi risalahnya dan risalah para pendahulunya sekaligus, serta dalil atas kebenaran kedua kitab dan kejujuran kedua rasul. Karena yang datang kemudian telah membawa sesuatu yang sama sekali tidak mungkin diraih melalui pembelajaran, bahkan sebagian kecil

darinya pun tidak; ia datang melalui seorang yang ummi yang tidak membaca kitab maupun menulisnya dengan tangannya, tidak bergaul dengan seorang pun dari Ahli Kitab, bahkan tumbuh di tengah kalian dan kalian menyaksikan keadaannya baik ketika menetap maupun dalam perjalanan, ketika berangkat maupun ketika mukim. Ini adalah salah satu dalil terbesar bahwa apa yang ia bawa bukan dari kalangan manusia dan tidak dalam kemampuan mereka. Ini adalah bukti yang lebih terang dari cahaya matahari.

Apa yang ia bawa mengandung pembenaran bagi para pendahulunya, dan apa yang dibawa para pendahulu mengandung kabar gembira tentangnya. Maka hujah-hujah Allah dan bukti-bukti-Nya atas kebenaran para nabi dan rasul-Nya saling bertautan, terputuslah segala alasan, dan tegaklah hujah. Tidak tersisa bagi orang kafir kecuali kekerasan kepala semata atau berpaling dan bersikap menghalang-halangi.

Adapun pendapatnya bahwa kata benda yang menjadi pemilik *hal* itu bersifat qadim dan dahulu tidak disifati dengan sifat ini ketika maknanya—bukan lafalnya—diturunkan kepada Musa, Isa, dan Dawud 'alaihimussalam, ini adalah pendapat yang dibangun di atas prinsip yang dipegang sendiri oleh golongan Kullabiyyah berbeda dari semua golongan lain di muka bumi, yaitu bahwa makna-makna Taurat, Injil, Zabur, Al-Qur'an, dan seluruh kitab Allah adalah satu makna yang sama; tidak ada perbedaan dan tidak ada kemajemukan dalam zat-Nya. Yang berbeda dan berulang hanyalah ungkapan-ungkapan yang menunjukkan makna yang satu itu. Jika diungkapkan dengan bahasa Arab, maka itu adalah Al-Qur'an dan ia sendiri adalah Taurat; jika diungkapkan dengan bahasa Ibrani, maka itu adalah Taurat dan ia sendiri adalah

Al-Qur'an; jika diungkapkan dengan bahasa Suryani, maka itu adalah Injil dan ia pun sama dengan Al-Qur'an dan Taurat; demikian pula seluruh kitab.

Ini adalah pendapat yang dibuktikan kebatilannya oleh sembilan puluh dalil yang tidak terbantahkan—*disebutkan oleh Syaikhul Islam dalam Al-Ajwibah Al-Mishriyyah*—dan bagaimana mungkin makna-makna Taurat dan Injil sama dengan makna-makna Al-Qur'an, sedangkan kamu mendapati bahwa ketika keduanya diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, hasilnya tidak mendekati Al-Qur'an apalagi identik dengannya? Bagaimana pula bisa dikatakan bahwa Allah menurunkan Al-Qur'an ini kepada Dawud, Sulaiman, dan Isa dengan ungkapan yang berbeda? Atau bagaimana bisa dikatakan bahwa makna-makna seluruh kitab Allah adalah satu makna yang berbeda ungkapannya tanpa berbeda maknanya? Bukankah ini tidak lain hanyalah klaim yang kerusakannya disaksikan oleh panca indera?

Bagaimana pula bisa dikatakan bahwa Taurat jika diungkapkan dengan bahasa Arab menjadi Al-Qur'an, padahal Al-Qur'an berbeda dari seluruh ucapan yang lain—baik makna maupun lafalnya—dengan perbedaan yang nyata yang tidak diragukan seorang pun?

Kesimpulannya, jawaban pendapat itu dibangun di atas prinsip tersebut. Adapun jawaban yang benar adalah dengan mengatakan: *hal* mu'akkidah (penguat) tidak disyaratkan harus musytaq dan berpindah; justru perpindahan itu justru bertentangan dengan tujuannya, karena ia dibawa untuk mengukuhkan dan memantapkan apa yang mendahuluinya. Maka tidak ada artinya sama sekali mempersyaratkan musytaq dan perpindahan padanya.

Penamaannya sebagai *hal* adalah istilah teknis para ahli nahwu. Bangsa Arab tidak pernah mengatakan bahwa ini adalah *hal* sehingga bisa dipertanyakan: "Bagaimana kalian menamakannya *hal* padahal ia adalah sifat yang melekat?" Para ahliulah yang menamakannya *hal*. Sungguh mengherankan bahwa penamaan mereka yang merupakan istilah yang baru kemudian dijadikan alasan untuk mempersyaratkan perpindahan dan musytaq. Seandainya seseorang menamainya dengan nama lain dan berkata: "Ini adalah nashb atas pemotongan dari ma'rifah jika datang setelah ma'rifah," apakah ia masih akan mendapat pertanyaan yang sama? Telah jelaslah bagimu kelemahan pegangan yang diandalkannya dalam jawabannya. Wallahul muwaffiq.

Kembali pada pembicaraannya, ia berkata: Adapun firman Allah **"dan ia adalah kebenaran yang membenarkan"** (Al-Baqarah: 91), para ahli tata bahasa telah menetapkan bahwa kata *mushaddiqan* (yang membenarkan) merupakan *hâl mu'akkadah* (keterangan keadaan penguat). Makna *hâl mu'akkadah* adalah bahwa maknanya sama dengan makna kata kerja yang menjadi sandarannya, karena penguat itu sejatinya adalah sesuatu yang dikuatkan dalam hal maknanya. Contohnya seperti *qum qâ'imān* (berdirilah dalam keadaan berdiri) dan *ana Zaidun ma'rûfan* (aku adalah Zaid yang dikenal). Inilah yang hakikatnya disebut *hâl mu'akkadah*.

Adapun **"dan ia adalah kebenaran yang membenarkan"**, ini bukanlah *hâl mu'akkadah*, sebab Allah berfirman: **"yang membenarkan apa yang ada pada mereka"** (Al-Baqarah: 91), sementara membenaran terhadap apa yang ada pada mereka bukanlah bagian dari makna "kebenaran itu sendiri". Sebab bukan

syarat kebenaran bahwa ia harus membenarkan si Fulan atau mendustakannya, melainkan kebenaran itu sendiri adalah benar adanya meskipun tidak membenarkan yang lain.

Akan tetapi, kata *mushaddiqan* di sini adalah *hâl* (keterangan keadaan) dari isim yang dijarkan dalam firman Allah **"dan mereka mengingkari apa yang ada di baliknya"** (Al-Baqarah: 91). Sedangkan kalimat **"dan ia adalah kebenaran"** adalah kalimat yang juga berkedudukan sebagai *hâl*. Maknanya: bagaimana kalian mengingkarinya, padahal ia dalam keadaan demikian, yakni membenarkan apa yang ada pada kalian? Sebagaimana engkau berkata: "Jangan kau caci Zaid, sementara ia seorang pemimpin yang berbuat baik kepadamu." Maka kalimat tersebut adalah *hâl*, dan kata *muhsinan* (yang berbuat baik) adalah *hâl* sesudahnya.

Hikmah mendahulukan kalimat yang berkedudukan sebagai *hâl* daripada kata *muhsinan* atau *mushaddiqan* adalah: seandainya kalimat itu diakhirkan, akan timbul kesan bahwa ia berkedudukan sebagai *hâl* dari kata ganti yang tersimpan dalam kata *muhsin* atau *mushaddiq*. Perhatikanlah, seandainya engkau berkata: "Caci Zaid yang berbuat baik kepadamu, dan ia seorang pemimpin," maka pemahaman akan mengarah pada makna bahwa ia berbuat baik kepadamu dalam keadaan demikian. Namun ketika kalimat itu didahulukan, maksudnya menjadi jelas dan kerancuan pun hilang.

Ada pula sisi lain yang berlaku konsisten pada ayat ini dan pada ayat dalam Surah Fatir: **"Dan apa yang Kami wahyukan kepadamu dari Al-Kitab, itulah yang benar, yang membenarkan kitab-kitab yang sebelumnya"** (Fatir: 31), yaitu bahwa kata *mushaddiqan* di sini berkedudukan sebagai *hâl* yang amilnya

(pengerak) adalah makna yang ditunjukkan oleh isyarat yang dikandung oleh alif-lam, karena alif-lam terkadang mengandung makna yang sama dengan kata-kata isyarat.

Sibawaih meriwayatkan: *li man ad-dâru maftûhan bâbuhâ* (milik siapakah rumah yang pintu-pintunya terbuka itu?). Kata *maftûhan bâbuhâ* adalah *hâl* yang amilnya bukan ungkapan *li man* yang bersifat "menetap" karena itu bertentangan dengan makna yang dimaksud. Makna yang benarnya adalah: *li man hâdza d-dâru maftûhan bâbuhâ* (milik siapakah rumah yang pintunya terbuka ini?). Cukuplah dengan menyebut alif-lam, dan lawan bicara pun mengetahui bahwa pembicara sedang menunjuk sesuatu, lalu perhatiannya terarah pada isyarat itu, sehingga makna yang ditunjuk itulah yang menjadi amil bagi *hâl*.

Demikian pula firman-Nya **"dan ia adalah kebenaran yang membenarkan"**, seakan-akan bermakna: "itulah kebenaran yang membenarkan," karena al-haqq (kebenaran) bersifat qadim (sudah diketahui) dan dikenal melalui akal serta kitab-kitab terdahulu. Maka ketika ia ditunjuk dengan alif-lam, isyarat tersebut menyadarkan pada amil *hâl*, sebagaimana ketika engkau berkata: *hâdza Zaidun qâ'iman* (ini Zaid dalam keadaan berdiri), isyarat itu mengarahkan perhatian lawan bicara seakan-akan kamu berkata: "Lihatlah Zaid dalam keadaan berdiri!" karena nama yang merupakan Zaid itulah amilnya, namun alif-lam memberi isyarat pada makna yang menjadi amil *hâl*, yaitu makna "lihatlah."

Di antara contoh di mana alif-lam mencukupi sebagai ganti kata isyarat adalah ucapan mereka: *al-yawma qumtu* (hari ini aku berdiri), *as-sâ'ata ji'tu* (saat ini aku datang), *al-laylata fa'altu* (malam ini aku melakukan), *al-âna qa'adtu* (sekarang aku duduk). Pada

semua itu, alif-lam sudah mencukupi sebagai pengganti kata-kata isyarat.

Aku berkata: Yang dimaksud oleh para ahli tata bahasa dengan *hâl mu'akkadah* bukanlah apa yang mereka maksud dengan *taukid* (penguat) dalam bab *tawabi'* (kata pengikut). *Taukid* yang dibahas di sana lebih khusus daripada *taukid* yang dimaksud dalam *hâl mu'akkadah*. Yang mereka maksud dengan *hâl mu'akkadah* adalah *hâl* yang menegaskan kandungan kalimat dengan menyebutkan sifat yang selalu menyertai amil dan tidak terpisah darinya, meskipun makna sifat tersebut tidak sama persis dengan makna kalimat itu sendiri.

Hal ini seperti ucapan mereka: *Zaidun abûka 'atûfan* (Zaid itu ayahmu yang penyayang), karena sifat penyayang tidaklah sama maknanya dengan sifat kebapaan, namun penyebutan kebapaan mengisyaratkan kelaziman kasih sayang yang menyertainya. Demikian pula firman-Nya **"itulah kebenaran yang membenarkan apa yang ada sebelumnya"** (Fatir: 31), karena apa yang ada sebelumnya adalah kebenaran, dan kebenaran selalu melazimkan saling membenarkan satu sama lain.

Adapun ucapannya "bukan syarat kebenaran bahwa ia harus membenarkan si Fulan," dapat dijawab: ini bukan perumpamaan yang tepat untuk persoalan kita, karena kebenaran secara niscaya dan tak terpisahkan meniscayakan saling membenarkan antarsesamanya. Maka pembenaran terhadap apa yang ada sebelumnya dari kebenaran itu sendiri adalah dari sisi kebenarannya itu. Inilah makna ucapan mereka bahwa ia adalah *hâl mu'akkadah*, maka pahamiilah.

Maknanya: ia tidak mungkin ada kecuali dalam keadaan demikian, dan itu menegaskan kandungan kalimat. Sebab keberadaannya sebagai pembenar atas kebenaran yang sudah diketahui dan mapan adalah sesuatu yang menegaskan, menguatkan, dan menjelaskan bahwa ia memang benar dalam dirinya sendiri.

Adapun ucapannya bahwa *mushaddiqan* adalah *hâl* dari isim yang dijamin dalam firman **"dan mereka mengingkari apa yang ada di baliknya"**, dan maknanya adalah mereka mengingkarinya dalam keadaan ia membenarkan apa yang ada pada mereka, maka makna ini meskipun secara tersendiri benar, namun ia bukan makna *hâl* dalam Al-Qur'an di mana pun ayat ini berada dengan maksud tersebut.

Asumsikan saja hal itu bisa diklaim di sini, lalu bagaimana ia menjelaskan firman Allah: **"Dan apa yang Kami wahyukan kepadamu dari Al-Kitab, itulah yang benar, yang membenarkan kitab-kitab yang sebelumnya"** (Fatir: 31), padahal susunan dan pola kalimatnya sama?

Lebih dari itu, makna ketika *mushaddiqan* dijadikan *hâl* dari **"dan ia adalah kebenaran"** lebih mendalam dan lebih sempurna daripada ketika dijadikan *hâl* dari isim yang dijamin. Sebab jika dijadikan *hâl* dari isim yang dijamin, maka pengingkaran ditujukan kepada mereka karena mengingkarinya dalam keadaan ia membenarkan apa yang ada pada mereka, dan dalam keadaan ia adalah kebenaran. Dengan demikian, keduanya menjadi dua *hâl* dari isim yang dijamin, artinya mereka mengingkarinya dalam keadaan demikian dan keadaan demikian.

Namun apabila *mushaddiqan* dijadikan *hâl* dari kandungan kalimat "**dan ia adalah kebenaran**", maka maknanya adalah: mereka mengingkarinya dalam keadaan ia adalah kebenaran yang membenarkan apa yang ada pada mereka. Dengan demikian, mereka mengingkarinya pada saat ia berada dalam keadaan paling agung yang meniscayakan membenaran dan keimanan padanya, yaitu terkumpulnya dua hal: ia benar dalam dirinya sendiri sekaligus membenarkan apa yang ada pada mereka. Peningkaran terhadapnya ketika dua sifat itu terkumpul padanya menjadi lebih berat dan lebih buruk.

Makna dan penekanan ini tidak akan kamu temukan jika dikatakan: "mereka mengingkarinya dalam keadaan ia adalah kebenaran, dan dalam keadaan ia membenarkan apa yang ada pada mereka." Renungkanlah, karena ini sungguh indah. Maka terbuktilah kebenaran pendapat para ahli tata bahasa dan para mufasir tentang ayat ini. Allah lebih mengetahui.

Faedah:

Ucapan mereka: *hâdza busran atyabu minhu rutaban* (ini dalam keadaan kurma muda lebih baik rasanya daripada dalam keadaan kurma matang) mengandung sepuluh pertanyaan:

Pertama: Apa dasar penasaban (alasan dibaca nashab) kata *busran* dan *rutaban*? Apakah sebagai *hâl* ataukah sebagai khabar *kâna*?

Kedua: Jika keduanya adalah *hâl*, maka apakah *shâhibul hâl* (kata yang menjadi pemilik *hâl*) nya?

Ketiga: Apakah amil (penggerak) bagi kedua *hâl* tersebut? Apakah kata kerja berlebihan (*af'alut-tafdhîl*), isim isyarat, atau yang lainnya?

Keempat: Jika kalian menjadikan amil-nya adalah *af'alut-tafdhîl*, hal itu mengharuskan mendahulukan ma'mul *af'alut-tafdhîl* darinya, padahal sudah disepakati keharamannya, seperti *Zaidun minka ahsanu* (Zaid darimu lebih baik). Kapanakah *hâl* boleh mendahului?

Kelima: Kapanakah satu amil boleh bekerja pada dua *hâl* sekaligus dan kapanakah tidak boleh? Apa tolok ukurnya?

Keenam: Apakah boleh dilakukan taqdim (mendahulukan) dan ta'khîr (mengakhirkan) pada kedua *hâl* itu ataukah tidak?

Ketujuh: Bagaimana *hâl* dapat terbayangkan pada kata yang bukan musytaqq (bukan kata turunan)?

Kedelapan: Apa yang ditunjuk oleh isyarat dalam ucapan mereka *hâdza* (ini)?

Kesembilan: Mengapa kalian tidak menjadikan *busran* dan *rutaban* sebagai nashab atas dasar khabar *kâna* sehingga kalian terbebas dari semua persoalan ini?

Kesepuluh: Apakah disyaratkan dalam persoalan ini bahwa dua isim yang dinashabkan itu merupakan dua nama bagi satu hal dengan dua sifat berbeda? Ataukah boleh terjadi antara dua hal yang berbeda, seperti *hâdza busran atyabu minhu 'inaban* (ini dalam keadaan kurma muda lebih baik daripada ia dalam keadaan anggur)?

Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini:

Adapun pertanyaan pertama: Dasar penasabannya adalah sebagai *hâl* menurut pendapat yang paling sahih. Inilah pilihan Sibawaih dan para pengikutnya yang mendalam ilmunya, berbeda dengan mereka yang mengklaim bahwa ia adalah khabar *kâna*. Pembatalannya akan datang dalam jawaban pertanyaan kesembilan.

Sibawaih menjadikannya *hâl* karena makna menghendakinya demikian. Sebab orang yang mengutarakan kalimat itu hanya mengutamakan sesuatu atas dirinya sendiri dengan mempertimbangkan dua keadaannya. Tanpa itu, pengutamaan sesuatu atas dirinya sendiri tidak akan sah. Maka pengutamaan itu hanya sah dengan mempertimbangkan dua keadaan padanya, sehingga dasar penasaban keduanya adalah sebagai *hâl* karena terpenuhinya syarat-syarat *hâl*. Pembahasan tentang syarat isytiqaq (turunan kata) akan datang kemudian.

Karena bab ini tidak disebutkan kecuali untuk mengutamakan sesuatu dalam suatu waktu atau dalam suatu keadaan atas dirinya sendiri dalam waktu atau keadaan lain, dan berbagai cara nashab lainnya tidak mungkin diterapkan di sini kecuali sebagai *hâl* atau sebagai khabar *kâna* — sedangkan yang kedua akan dibatalkan — maka mestilah ia berkedudukan sebagai *hâl*.

Jika kamu berkata: mengapa tidak dijadikan sebagai *tamyiz* (keterangan pembeda)?

Aku jawab: yang mencegahnya adalah karena ia tidak termasuk salah satu dari dua jenis *tamyiz*. Ia bukan termasuk *tamyiz* berupa ukuran-ukuran yang dinashabkan karena isim yang

belum tuntas maknanya, bukan pula *tamyiz* yang dinashabkan karena kalimat yang belum tuntas. Maka tidak sah menjadikannya *tamyiz*.

Shâhibul hâl:

Adapun pertanyaan kedua: Apa shâhibul hâl di sini? Jawabannya adalah isim yang tersembunyi dalam kata *atyabu* yang merujuk kembali kepada muftada' dari khabarnya. Maka *busran* adalah *hâl* dari dhamir tersebut, dan *rutaban* adalah *hâl* dari dhamir yang dijamin dengan *min*, yang secara maknawi adalah marfu' yang tersimpan dalam *atyabu*, namun ditempatkan pada kedudukan seperti orang asing.

Perhatikanlah, seandainya kamu berkata: *Zaidun qâ'iman akhthaba min 'Amrin qâ'idan* (Zaid dalam keadaan berdiri lebih fasih berbicara daripada 'Amr dalam keadaan duduk), maka *qâ'idan* adalah *hâl* dari isim yang dijamin dengan *min*, yaitu 'Amr. Demikian pula *rutaban* adalah *hâl* dari isim yang dijamin dengan *min*.

Inilah pendapat segolongan ulama Basrah. Sedangkan Abu 'Ali al-Farisi berpendapat bahwa shâhibul hâl adalah dhamir: "yang tersimpan dalam *kâna* yang diperkirakan keberadaannya dalam bentuk *kâna* sempurna."

Asal persoalan ini adalah: *hâdza idzâ kâna ay busran atyabu minhu idzâ kâna ay wujida rutaban* (ini apabila berkeadaan, yakni kurma muda, lebih baik daripada ia apabila berkeadaan, yakni ditemukan dalam keadaan kurma matang). Maka *busran* dan *rutaban* adalah dua *hâl* dari dhamir yang tersimpan dalam *kâna*.

Dua pendapat ini dibangun di atas pertanyaan ketiga, yaitu: apakah amil bagi *hâl* ini? Dalam hal ini terdapat empat pendapat:

Pertama: Amil-nya adalah makna kata kerja yang terkandung dalam *atyabu*, karena yang dimaksud adalah bahwa kebbaikannya dalam keadaan kurma muda melebihi kebbaikannya dalam keadaan kurma matang, dan kebaikan adalah sesuatu yang berlaku dalam keadaan tersebut.

Kedua: Amil-nya adalah *kâna* kedua yang diperkirakan. Ini adalah pilihan Abu 'Ali.

Ketiga: Amil-nya adalah makna kata kerja yang terkandung dalam isim isyarat, yakni: aku menunjuk kepadanya dalam keadaan kurma muda.

Keempat: Amil-nya adalah makna kata kerja yang terkandung dalam huruf tanbih (perhatian).

Pendapat yang dipilih adalah **pendapat pertama**, yaitu amil-nya adalah makna kata kerja yang terkandung dalam *atyabu*. Kami memilihnya karena beberapa alasan:

Pertama: Mereka sepakat tentang kebolehan *Zaidun qâ'iman ahsanu minhu râkiban* (Zaid dalam keadaan berdiri lebih tampan daripada ia dalam keadaan berkendara) dan *tsamaru nakhlati busran atyabu minhu rutaban* (buah kurmaku dalam keadaan kurma muda lebih baik daripada ia dalam keadaan kurma matang). Makna keduanya sama, yaitu mengutamakan sesuatu atas dirinya berdasarkan dua keadaan. Dengan ini, isim isyarat dan huruf tanbih gugur, dan tinggal dua pendapat: apakah amil-nya adalah *kâna* yang diperkirakan ataukah *atyabu*? Pendapat yang mengatakan adanya *kâna* yang diperkirakan adalah lemah karena *kâna* tidak

diperkirakan kecuali ada dalil yang menunjukkannya dalam kalimat, seperti ucapan mereka: *in khairan fa khairun* (jika baik maka baiklah) dan semacamnya, karena kalimat tidak sempurna kecuali dengan memperkirakan keberadaannya. Ini berbeda dengan kasus kita.

Lagi pula, *kâna* yang menyatakan waktu tidak dimaksudkan untuk menyatakan peristiwa, melainkan ia ungkapan tentang waktu. Dan waktu tidak diperkirakan; yang diperkirakan adalah peristiwa ketika ada dalil yang menunjukkannya dalam kalimat. Tidak ada dalam kalimat ini dalil atas waktu yang mengikat peristiwa kecuali jika diucapkan secara eksplisit. Jika tidak diucapkan, tidak dapat dipahami.

Jika kamu berkata: justru karena itu mereka berpendapat bahwa *kâna* di sini adalah *kâna* tammah (sempurna), bukan *kâna* naqishah (tidak sempurna), bahkan mereka menanggalkan darinya penunjukan waktu dan menyisakan hanya peristiwa belaka.

Aku jawab: ini adalah perkataan orang yang belum memahami makna *kâna* tammah dan naqishah sebagaimana mestinya. Sebab *kâna* naqishah dan *kâna* tammah keduanya kembali pada satu asal. Tidak boleh memperkirakan salah satu dari keduanya. Penjelasan lengkapnya panjang, namun kami isyaratkan sebagiannya:

Bahwa ketika seseorang berkata *kâna bardun matarun* (ada dingin dan hujan) atau *kâna matarun* (ada hujan), ia seperti berkata *waqa'a hâditsun* (terjadi suatu peristiwa) — demikian pula fi'il-fi'il lazim lainnya. Waktu adalah bagian dari makna yang dikandung kata kerja, sehingga tidak boleh menanggalkannya dan memisahkannya.

Yang ditanggalkan dari *kâna* tammah hanyalah tuntutananya akan khabar yang seiring dengan waktunya, dan *kâna* tammah tetap menuntut subjek (marfu') yang seiring dengan waktunya sebagaimana khabar dahulunya seiring dengannya. Maka tidak ada perbedaan sama sekali antara keduanya. Waktu yang dahulunya khabar bertepatan dengannya adalah waktu yang sama persis dengan waktu yang bertepatan dengan marfu'-nya. Marfu' pada *kâna* tammah berkedudukan seperti khabar-nya ketika ia adalah *kâna* naqishah. Renungkanlah rahasia ini yang banyak diabaikan oleh para ahli tata bahasa.

Pendapat ini juga dibatalkan oleh hal lain, yaitu banyaknya hal yang harus diperkirakan keberadaannya. Sebab penganutnya harus memperkirakan tiga hal sekaligus: *idzâ*, kata kerja, dan kata ganti. Ini melampaui batas kepatutan dalam memperkirakan sesuatu dan merupakan klaim tanpa dalil.

Alasan kedua dari alasan-alasan mengunggulkan: seandainya amil *hâl* adalah makna isyarat, niscaya isyarat itu tertuju pada *hâl*, bukan pada zat benda. Ini adalah batil karena ia hanya menunjuk zat benda, dan karena itulah isyarat tersebut sah meskipun benda itu tidak dalam keadaan demikian. Misalnya, jika ia menunjuk kurma yang sudah kering dan berkata: "ini dalam keadaan kurma muda lebih baik daripada ia dalam keadaan kurma matang," hal itu sah. Seandainya amil *hâl* adalah isyarat, niscaya persoalan ini tidak sah.

Alasan ketiga: Seandainya amil-nya adalah makna isyarat, niscaya khabar tentang zat itu bersifat mutlak karena pengikatan mubtada' berdasarkan isyarat ketika ia menjadi mubtada' tidak mengharuskan dikaitkannya khabar dengannya. Karena itu kamu boleh berkata: *hâdza dhâhikan abî* (ini bapakku yang sedang

tertawa), di mana pengabaran tentang kebapaan tidak terikat dengan keadaan tertawanya, melainkan pengikatan itu hanya untuk isyarat belaka, sedangkan pengabaran dengan kebapaan berlaku mutlak atas zatnya. Berpeganglah pada tempat ini karena ia berguna di banyak tempat.

Berdasarkan ini, khabar dengan *atyabu* mestilah berlaku mutlak atas muftada'.

Alasan keempat: Seandainya amil-nya bukan *atyabu*, niscaya keunggulan (*atyabiyyah*) tidak terikat dengan sifat "kurma muda" melainkan bersifat mutlak. Dan jika tidak terikat, rusak lah maknanya, karena tujuannya adalah mengikat keunggulan dengan sifat "kurma muda" yang diutamakan atas sifat "kurma matang." Inilah hakikat amil. Dan jika terbukti bahwa keunggulan terikat dengan sifat "kurma muda", maka mestilah *busran* adalah ma'mul bagi *atyabu*.

Jika kamu berkata: justru karena itulah kami memperkirakan zharaf (keterangan tempat/waktu) pengikat agar makna menjadi benar, dengan memperkirakan: *hâdza idzâ kâna busran atyabu minhu idzâ kâna rutaban* — yakni ini pada waktu keadaan kurma mudanya lebih baik daripada ia pada waktu keadaan kurma matangnya.

Aku jawab: itu diperlukan apabila tidak ada dalam lafaz sesuatu yang mencukupi dan menggantikannya. Namun apabila ada pada kita sesuatu yang mencukupi sebagai gantinya, maka tidak ada alasan untuk bersusah payah memperkirakan dan mengira-ngirakannya.

Amil pada dua *hâl*:

Jika kamu berkata: seandainya amil-nya adalah *atyabu*, hal itu mengharuskan kemustahilan, karena berarti satu amil mengikat dua keadaan yang berbeda, dan ini tidak boleh.

Aku jawab: jawabannya adalah bahwa amil pada kedua *hâl* dan *shâhibul hâl*-nya adalah berbeda, bukan satu.

Adapun amil pada *hâl* pertama adalah makna kata kerja yang terkandung dalam *atyabu*, karena ketika kamu berkata *hâdza atyabu min hâdza* (ini lebih baik daripada ini), yang kamu maksud adalah bahwa kebbaikannya bertambah dan melebihi kebaikan yang satunya lagi. Kebaikan adalah sesuatu yang menetap padanya dalam keadaan kurma muda. Sibawaih berkata: "*Ini adalah bab tentang isim-isim yang dinashabkan sebagai hâl di mana kejadian-kejadian berlaku di dalamnya.*"

Adapun *hâl* kedua yaitu *rutaban*, amil-nya adalah makna kata kerja yang menjadi pengikat *jar* (preposisi) dalam ucapanmu *minhu*, karena *minhu* terkait dengan makna selain kebaikan. Sebab *thâba yathîbu* (menjadi baik) tidak muta'addi (transitif) dengan *min*, namun bentuk kata kerja menuntut pengutamaan antara dua hal yang berbagi dalam satu sifat, di mana salah satunya menonjol dari yang lain dengan kelebihan dalam sifat tersebut.

Maka makna pembedaan dan pemisahan yang dikandung oleh *af'alut-tafdhîl* itulah yang dikaitkan dengan huruf *jar*, dan itulah yang bekerja pada *hâl* kedua sebagaimana makna kata kerja yang dikaitkan dengan huruf *jar* dalam ucapan *Zaidun fid-dâri qâ'iman* (Zaid di rumah dalam keadaan berdiri) bekerja pada *hâl* yaitu *qâ'iman*.

Jika kamu berkata: mengapa tidak kamu jadikan *atyabu* saja amil bagi keduanya?

Aku jawab: karena itu mengharuskan kemustahilan yang telah disebutkan, sebab satu kata kerja tidak bisa berlaku pada dua keadaan sebagaimana tidak bisa berlaku pada dua zharaf. Kamu tidak boleh berkata: *Zaidun qâ'imun yawmal-jum'ati yawmal-khamîs* (Zaid berdiri pada hari Jumat hari Kamis), tidak pula *jâlisun khalfaka amâmaka* (duduk di belakangmu di depanmu).

Namun jika kamu berkata: *Zaidun yawmal-jum'ati atyabu minhu yawmal-khamîs* (Zaid pada hari Jumat lebih baik daripada ia pada hari Kamis), hal itu boleh karena amil pada salah satu hari berbeda dengan amil pada hari lainnya. Sebab ketika kamu berkata *atyabu* atau *ashhahu* atau *aqwamu* (lebih sehat, lebih tegak), kamu mengutamakan kesehatan dan ketegakan atas kesehatan dan ketegakan yang lain, dan kamu mengutamakan satu keadaan atas keadaan lain dengan kelebihan dan tambahan.

Demikian pula ketika kamu berkata *hâdza busran atyabu minhu rutaban*. Dan tidak boleh satu amil bekerja pada dua *hâl* dan dua zharaf kecuali jika keduanya saling bercakup dan boleh digabungkan, seperti ucapanmu *Zaidun musâfirun yawmal-khamîs dhuhwatan* (Zaid bepergian pada hari Kamis waktu dhuha), karena *dhuhwah* (waktu dhuha) masuk dalam bagian hari. Demikian pula *sirtu râkiban musri'an* (aku berjalan dalam keadaan berkendara dengan cepat) karena kecepatan masuk dalam dan tercakup oleh perjalanan.

Seandainya kamu berkata: *sirtu musri'an mubti'an* (aku berjalan dengan cepat dengan lambat), hal itu tidak boleh karena mustahil menggabungkan keduanya kecuali dengan

memperkirakan *wâw* (kata sambung), yakni: kadang cepat dan kadang lambat. Demikian pula *busran* dan *rutaban* mustahil satu amil bekerja pada keduanya karena keduanya tidak saling mencakup.

Ini adalah jawaban yang paling tepat menurut pendapatku.

Segolongan ulama menjawab dengan berkata: *af'alut-tafdhîl* setara dengan dua kata kerja, karena maknanya adalah *hasuna wa zâda husnuhu, wa thâba wa zâda thayyibuh* (menjadi baik dan bertambah kebaikannya, menjadi enak dan bertambah kelezatannya). Jika ia setara dengan dua kata kerja, maka ia adalah amil bagi *busran* berdasarkan makna *hasuna wa thâba*, dan amil bagi *rutaban* berdasarkan makna *zâda*, sehingga seandainya kamu uraikan itu, kamu akan berkata: *hâdza zâda busran fith-thayyibi 'alâ thayyibihi fî hâli kawnihi rutaban* (ini bertambah dalam keadaan kurma muda dalam hal kebaikannya atas kebaikannya dalam keadaan kurma matang), dan makna yang dimaksud pun menjadi tepat.

Ini adalah jawaban yang baik, namun yang pertama lebih kuat. Renungkanlah keduanya.

Pasal: Mendahulukan Ma'mul (Objek) Isim Tafdhil atas Isim Tafdhil Itu Sendiri

Adapun pertanyaan keempat, yaitu tentang mendahulukan ma'mul (objek) isim tafdhil atas isim tafdhil itu sendiri, maka jawabannya ada dua sisi:

Pertama: Kami tidak mengakui bahwa mendahulukan ma'mul-nya itu terlarang. Adapun pernyataan kalian bahwa telah terjadi kesepakatan atas terlarangnya ungkapan "*Zaidun minka*

ahsanu" (Zaid lebih baik darimu) tidaklah benar — tidak ada kesepakatan dalam hal itu. Bahkan sebagian ahli nahwu membolehkannya dan berdalil dengan ucapan seorang penyair:

Seolah-olah ia adalah madu lebah, atau apa yang engkau bekali darinya adalah yang paling harum.

Mereka berkata: Isim tafdhil, karena mengandung kekuatan dua kata kerja, maka boleh didahulukan ma'mul-nya atas dirinya. Mereka juga berkata: Mendahulukannya lebih kuat daripada ucapanmu *"ana laka muhibbun wa fika raghibun wa 'indaka muqimun"*. Adapun untuk mengurai seluruh argumen dalam masalah ini, ada tempat lain yang lebih tepat.

Kedua: Seandainya pun kami mengakui terlarangnya mendahulukan ma'mul-nya sehingga tidak boleh dikatakan *"Zaidun minka ahsanu"*, maka ketentuan ini hanya berlaku khusus pada ungkapan *"minka"* (darimu) dan tidak berlaku pada hal (keterangan keadaan) dan zharaf (keterangan tempat/waktu). Hal itu karena *"minka"* bermakna mudhaf ilaih (sandaran kepemilikan), dengan bukti bahwa ungkapan *"Zaidun ahsanu minka"* setara dengan *"Zaidun ahsanun-naas"* dalam hal salah satunya menggantikan yang lain, dan mereka tidak menggabungkan keduanya sekaligus. Maka ketika ia menggantikan posisi mudhaf ilaih karena ia merupakan mufadhal 'alaih (pihak yang diungguli) secara makna, mereka pun enggan mendahulukannya atas mudhaf, karena hal itu bertentangan dengan bahasa mereka. Maka tidak boleh disimpulkan bahwa terlarangnya mendahulukan ma'mul yang berstatus seperti mudhaf ilaih berarti terlarang pula mendahulukan ma'mul yang tidak demikian statusnya. Ini adalah hal yang jelas.

Jawaban ketiga: Apabila mereka mengutamakan sesuatu atas dirinya sendiri dengan mempertimbangkan dua keadaan, maka salah satu keadaan itu harus didahulukan atas 'amil (kata kerja/unsur penggerak), meskipun sebenarnya ia tidak boleh didahulukan jika tidak dalam kondisi demikian. Maka apabila mereka mengutamakan suatu zat dengan mempertimbangkan dua keadaan, mereka mendahulukan salah satunya atas 'amil dan mengakhirkan yang lain, lalu berkata: "*Zaidun qaa'iman ahsanu minhu qaa'idan*" (Zaid dalam keadaan berdiri lebih baik darinya dalam keadaan duduk). Demikian pula dalam tasybih (perumpamaan), mereka mengucapkan: "*Zaidun qaa'iman ka-'Amrin qaa'idan*". Dan apabila mendahulukan ma'mul ini dibolehkan atas huruf kaf yang lebih jauh jangkauannya dalam beramal daripada bab "*ahsana*", maka mendahulukan ma'mul "*ahsana*" tentu lebih layak. Tujuan dari pembahasan ini adalah untuk mengutamakan buah tersebut dalam keadaan busar (kurma muda) atas dirinya sendiri dalam keadaan ruthab (kurma matang).

Pasal: Satu 'Amil Beramal pada Dua Hal (Keadaan)

Adapun pertanyaan kelima, yaitu kapan boleh satu 'amil beramal pada dua hal, maka jawabannya telah selesai kami sampaikan sebelumnya: hal itu boleh apabila salah satu dari dua hal tersebut mengandung yang lainnya, seperti "*Jaa'a Zaidun raakiban musri'an*" (Zaid datang dalam keadaan berkuda dan bergegas). Demikian pula 'amil boleh beramal pada dua zharaf apabila salah satunya mengandung yang lain, seperti "*sirtu yaumal-khamisi bukratan*" (aku berjalan pada hari Kamis di waktu pagi).

Pasal: Bolehkah Mendahulukan dan Mengakhirkan pada Dua Hal?

Adapun pertanyaan keenam, yaitu apakah boleh mendahulukan dan mengakhirkan pada dua hal tersebut ataukah tidak, maka jawabannya: hal pertama boleh demikian karena 'amil-nya bersifat lafzhi, yaitu makna fi'il yang terkandung dalam "*athabu*" (lebih harum). Maka boleh engkau katakan: "*hadzaa busran athabu minhu ruthaban*" maupun "*hadzaa athabu busran minhu ruthaban*" — dan yang kedua ini adalah bentuk aslinya.

Jika engkau bertanya: apabila itu adalah bentuk aslinya, mengapa Sibawaih mencontohkannya dalam keadaan didahulukan, dan hal itu menurutnya lebih baik daripada mengakhirkannya?

Jawabanku: Tampaknya ia ingin menegaskan makna hal (keadaan) padanya, karena ia sedang membicarakan bab hal. Seandainya ia mengakhirkannya, ia akan menyerupai tamyiz. Sebab ketika engkau berkata "*hadzar-rajulu athabu busran min fulanin*", maka "*busran*" sudah pasti tamyiz. Namun ketika engkau mendahulukan "*busran*" atas "*athabu min kadza*", maka "*busran*" sudah pasti hal dan tidak boleh kalimat ini dijadikan kabar tentang seorang laki-laki atau sesuatu selain kurma dan yang semakna dengannya. Apabila engkau berkata "*hadzaa busran*", kalimat itu sebelum selesai dan sebelum memperhatikan konteksnya mengandung kemungkinan "*busran*" sebagai tamyiz atau sebagai hal, dan antara keduanya terdapat perbedaan makna yang sangat besar. Maka demi menghususkan makna dan bersungguhsungguh dalam menjelaskan maksud, diutamakanlah mendahulukan hal pertama atas 'amil-nya — meskipun mengakhirkannya pun boleh.

Adapun hal yang kedua, maka tidak ada jalan untuk mendahulukannya atas 'amil-nya, karena 'amil-nya bersifat ma'nawi (maknawi). 'Amil yang bersifat maknawi tidak dapat dibayangkan mendahulukan ma'mul-nya atas dirinya, karena apabila 'amil lafzhi didahului oleh manshub-nya yang seharusnya diakhirkan, engkau bisa berkata: ia didahulukan secara lafal namun diakhirkan secara makna, sehingga ungkapan terbagi antara lafal dan makna. Namun apabila 'amil tidak hadir secara lafal, tidak dapat dibayangkan mendahulukan ma'mul atasnya, karena ma'mul harus diakhirkan atas 'amil-nya secara makna — maka tidak mungkin ditemukan ma'mul yang mendahului 'amil-nya, sebab 'amil itu diniatkan (tersembunyi) bukan dilafalkan, sehingga niat dan pikiran tidak akan menyimpang ke tempat yang bukan tempatnya. Berbeda halnya dengan 'amil lafzhi, karena tempat lafal adalah lisan sedangkan tempat makna adalah hati; maka ketika lisan membawa lafal ke tempat yang bukan tempatnya, hati tetap membawa makna ke tempatnya yang seharusnya, yaitu posisi terdahulu.

Pasal: Bagaimana Hal (Keadaan) Dapat Tergambar pada Isim Jamid (Kata Benda Tidak Berderivasi)?

Adapun pertanyaan ketujuh, yaitu bagaimana hal dapat tergambar pada isim yang tidak berderivasi, maka ketahuilah bahwa tidak ada dalil untuk mensyaratkan derivasi, dan tidak ada bukti yang menopang syarat ini. Oleh karena itu para ahli nahwu yang mahir berpendapat bahwa hal itu tidak disyaratkan; bahkan segala sesuatu yang menunjukkan suatu keadaan sah dijadikan hal. Yang disyaratkan padanya hanyalah bahwa ia menunjukkan

makna yang berubah-ubah — dan itulah mengapa ia disebut "*hal*" (keadaan), sebagaimana dikatakan:

Seandainya ia tidak berubah, niscaya ia tidak disebut "hal" — dan segala yang berubah pastilah lenyap.

Maka apabila pemilik hal melakukan suatu perbuatan dalam sifat yang tidak melekat pada perbuatan itu secara tetap, tidak perlu dipersoalkan apakah sifat itu berderivasi atau tidak. Dalam hadis disebutkan: "*Malaikat menampakkan diri kepadaku sebagai seorang laki-laki*" — maka "*rajulan*" (seorang laki-laki) di sini berkedudukan sebagai hal, karena sifat kemanusiaan itu datang pada malaikat hanya ketika menjelma, tidak melekat padanya kecuali di saat terjadinya perbuatan tersebut, yaitu penjelmaan — sehingga ia adalah hal karena malaikat berubah ke dalam sifat itu. Seperti halnya firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: "**Dia mengeluarkan kamu dalam keadaan bayi**" (Surah An-Nahl: 78), dan firman-Nya: "**Inilah unta betina Allah sebagai tanda bagimu**" (Surah Al-A'raf: 73), dan firman-Nya: "**Maka ia menjelma bagi Maryam sebagai manusia yang sempurna**" (Surah Maryam: 17). Mereka juga mengucapkan: "*Aku melewati kayu ini ketika ia masih berupa pohon, kemudian aku melewatinya lagi ketika ia telah menjadi abu*", dan "*Ini adalah Zaid laksana singa*".

Menafsirkan semua ini sebagai ma'mul hal dengan takdir "menyerupai" adalah penafsiran yang sangat jauh. Demikian pula menafsirkan semuanya dengan bentuk musytaq adalah sebuah pemaksaan yang nyata. Yang benar adalah apa yang telah disebutkan: semuanya adalah hal, meskipun berstatus jamid, karena semuanya adalah sifat-sifat yang fa'il (pelaku) berubah ke dalamnya. Tidak disyaratkan bahwa seluruh sifat harus bersifat fi'liyyah (berbentuk kata kerja); sifat ada yang nafsiyyah,

ma'nawiyah, 'adamiyyah (sifat peniadaan), idhafiyyah (relasional), dan fi'liyyah. Dari semua itu yang dapat menjadi hal hanyalah yang perbuatan terjadi padanya dan boleh kosong darinya. Adapun yang melekat secara tetap pada isim dan tidak boleh terpisah darinya, seperti "*Qurasyi*" (suku Quraisy), "*Arabi*" (Arab), "*Habasyi*" (Habasyah), "*ibnu*" (anak laki-laki), "*bintun*" (anak perempuan), "*akhun*" (saudara laki-laki), "*ukhtun*" (saudara perempuan) – semuanya ini tidak dapat dibayangkan menjadi hal karena tidak berubah-ubah.

Pasal: Kepada Apa Isyarat dalam Kata "*Hadzaa*" (Ini) Ditujukan?

Adapun pertanyaan kedelapan, yaitu kepada apa isyarat dalam kata "*hadzaa*" (ini) ditujukan, maka jawabannya: yang menjadi keterkaitan isyarat adalah sesuatu yang menjadi tempat bergantinya keadaan-keadaan tersebut, yaitu apa yang dikeluarkan pohon kurma dari kelopaknya – ia mula-mula menjadi balah, lalu siab, lalu judaal, lalu busar, hingga akhirnya menjadi ruthab. Maka keterkaitan isyarat adalah tempat yang menanggung sifat-sifat ini. Isyarat ditujukan kepada sesuatu yang ketiga, selain busar dan ruthab, yaitu yang menanggung sifat-sifat busariyyah dan ruthbiyyah.

Dengan ini engkau mengetahui bahwa tidak seharusnya isyarat dibatasi hanya pada balah, thalah, dan judaal – semua itu hanyalah contoh. Yang benar adalah bahwa isyarat ditujukan kepada hakikat yang menanggung sifat-sifat ini. Yang menunjukkan hal ini adalah bahwa engkau boleh berkata: "*Zaidun qaa'iman akhthabu minhu qaa'idan*", dan Abdullah bin Salam

berkata kepada Utsman bin Affan: *"Aku di luar lebih bermanfaat bagimu daripada aku di dalam"* – di sini tidak ada isyarat dan tidak ada objek yang diisyaratkan, melainkan hanyalah pemberitaan tentang isim yang menanggung sifat-sifat, di antaranya berdiri dan duduk.

Tidak sah keterkaitan isyarat pada sifat busariyyah itu sendiri maupun pada substansi yang terikat sifat itu, karena seandainya engkau mengisyaratkan kepada busariyyah sementara substansi memfaedahnya, maka tidak sah mengikatnya dengan keadaan ruthbiyyah. Maka tidak tersisa kecuali bahwa isyarat ditujukan kepada substansi yang menjadi tempat bergantinya keadaan-keadaan.

Telah jelas pula kebatilan pendapat orang yang mengklaim bahwa keterkaitan isyarat dalam *"hadzaa"* ini adalah 'amil dalam *"busran"* – karena 'amil padanya adakalanya adalah makna yang terkandung dalam *"athabu"* berupa fi'il, atau *"kaana"* yang dikira-kirakan, dan keduanya tidak sah menjadi keterkaitan isyarat.

Pasal: Apakah Manshub Itu Sebagai Khabar Kaana?

Adapun pertanyaan kesembilan, yaitu ucapan mereka: mengapa tidak kalian katakan ia manshub sebagai khabar *"kaana"*? Jawabannya: seandainya *"kaana"* dikira-kirakan, maka tiga hal harus dikira-kirakan bersama: zharaf *"idzaa"*, fi'il *"kaana"*, dan isim marfu'nya – dan ini tidak ada bandingannya kecuali apabila ada dalil yang menunjukkannya.

Sibawaih sendiri telah melarang mengira-kirakan *"kaana"* dan berkata: *"Seandainya engkau berkata 'Abdullah al-maqtuulu'*

dengan maksud '*kaana Abdullahul-maqtuul*', niscaya tidak dibolehkan." Telah disebutkan sebelumnya hal-hal yang menunjukkan terlarangnya mengira-kirakan "*kaana*", maka kami tidak perlu memperpanjang dengan mengulanginya. Apabila mengira-kirakan "*kaana*" saja tidak dibolehkan, bagaimana mungkin dibolehkan mengira-kirakan "*idz*" dan "*idzaa*" sekaligus?

Seandainya engkau berkata: "*Aatiika jaa'a Zaidun*" dengan maksud "*idzaa jaa'a Zaidun*", niscaya itu adalah kalimat yang menyimpang menurut ijmak. Apabila demikian, maka mengira-kirakan dari sini jauh lebih mustahil, karena tidak diketahui apakah yang dimaksud "*idz*" ataukah "*idzaa*". Berbeda dengan ucapan "*sa'aatiika*" yang hanya mengandung salah satu dari keduanya. Begitu pula berlainan dengan "*Zaidun qaa'iman akhthabu minhu qaa'idan*".

Apabila mengira-kirakan zharaf itu sudah sangat jauh di sini, maka mengira-kirakan zharaf bersama "*kaana*" jauh lebih mustahil lagi. Adapun ahli nahwu yang mengira-kirakannya, sesungguhnya mereka hanya mengisyaratkan kepada penjelasan makna dengan semacam pendekatan.

Jika dikatakan: yang menunjukkan harus adanya pengira-kiraan "*kaana*" adalah bahwa kalimat ini tidak disebutkan kecuali untuk mengutamakan sesuatu pada suatu waktu atas dirinya pada waktu yang lain; boleh jadi waktu yang diutamakan itu lampau dan boleh jadi akan datang; maka harus ada pengira-kiraan yang menunjukkan salah satu dari keduanya, lalu dikira-kirakan "*idz*" untuk yang lampau dan "*idzaa*" untuk yang akan datang; sedangkan "*idz*" dan "*idzaa*" menuntut adanya fi'il, dan fi'il yang paling umum dan menyeluruh adalah fi'il kawn (keberadaan) yang mencakup setiap yang ada; oleh karenanya mereka sering mengira-

kirakannya – maka harus ada fi'il yang menjadi sandaraan zharaf, karena mustahil engkau berkata "*hadzaa idzin busran athabu minhu idzin ruthaban*" – maka terpaksa harus mengira-kirakan "*kaana*" untuk memperbaiki kalimat.

Jawabannya: pertanyaan ini hanya mengikat apabila kita mengira-kirakan zharaf. Adapun apabila kita tidak mengira-kirakannya, kita tidak perlu kepada "*kaana*". Dan tentang ucapan kalian bahwa ia mengutamakan sesuatu atas dirinya dengan mempertimbangkan dua waktu, sedangkan "*idz*" dan "*idzaa*" adalah untuk waktu, jawabannya: adanya penyebutan tegas dua hal yang salah satunya diutamakan atas yang lain sudah mencukupi dari penyebutan waktu dan pengira-kiraannya. Tidakkah engkau perhatikan bahwa ketika engkau berkata "*hadzaa fi hali busriyyatihi athabu minhu fi hali ruthbiyyatihi*", kalimat sudah benar tanpa "*idz*" dan "*idzaa*", karena hal (keadaan) sudah menunjukkan maksud pembicara bahwa pengutamaan itu berdasarkan dua waktu.

Demikian pula engkau berkata: "*Hadzaa fi hali syababihi a'qalu minhu fi hali syaikhukhatihi*" (ini dalam masa mudanya lebih berakal daripada dirinya di masa tua) dan contoh-contoh serupa yang sah pengutamaannya berdasarkan dua waktu tanpa menyebutkan zharaf maupun mengira-kirakannya. Maka pahami hal ini.

Pasal: Penyatuan Mufadhal dan Mufadhal 'Alaih (Yang Diutamakan dan Lawannya)

Adapun pertanyaan kesepuluh, yaitu apakah disyaratkan penyatuan mufadhal dan mufadhal 'alaih dalam hakikat, maka

jawabannya: memang demikian dasarnya, dan tidak boleh dikatakan "*hadzaa busran athabu minhu 'anaban*" (ini dalam keadaan busar lebih baik darinya dalam keadaan anggur) karena bab ini didasarkan untuk mengutamakan sesuatu atas dirinya sendiri dengan dua pertimbangan dalam dua waktu.

Al-Akhfasy berkata: Segala yang tidak berubah ke sesuatu maka hukumnya rafa', seperti "*hadzaa busrun athabu minhu 'inabun*" – maka "*athabu*" adalah muftada' dan "*'inabun*" adalah khabarnya. Dalam susunan ini terdapat kerumitan, dan penjelasannya adalah bahwa kalimat ini terdiri dari dua jumlah: pertama, "*hadzaa busrun*", dan kedua, "*athabu minhu 'inabun*" dengan makna "*al-'inabu athabu minhu*" – sehingga dikira-kirakan dua khabar: pertama bahwa ia adalah busar, dan kedua bahwa anggur lebih baik darinya. Seandainya engkau berkata "*hadzal-busru athabu minhu 'inabun*", masalah ini menjadi lebih jelas dan maknanya terbuka.

Wallahu a'lam.

Itulah pertanyaan-pertanyaan dan pembahasan yang terkandung dalam masalah yang pelik ini, yang aku catat sebagai buruan dari lintasan pikiran karenanya, khawatir tidak akan kembali. Maka hendaklah pembaca memakluminya, karena catatan ini dibuat di saat aku jauh dari buku-bukuku dan tidak dapat merujuknya. Demikian pula umumnya catatan ini hanyalah buruan pikiran. Wa-Allahu al-Musta'an (Dan hanya kepada Allah tempat memohon pertolongan).

Masalah: Salam 'Alaykum wa Rahmatullah

Dalam salam ini terdapat dua puluh delapan pertanyaan:

Pertanyaan pertama: Apa makna salam dan apa hakikatnya?

Pertanyaan kedua: Apakah ia masdar (kata dasar) ataukah isim (kata benda)?

Pertanyaan ketiga: Apakah ucapan seorang Muslim "*Salamun 'alaykum*" adalah khabar (pernyataan) ataukah insya' (ungkapan performatif)?

Pertanyaan keempat: Apa makna salam yang dituntut ketika memberi penghormatan, dan apabila ia adalah doa dan permohonan, apa hikmah memintanya saat bertemu dan surat-menyurat khususnya, bukan makna-makna lain?

Pertanyaan kelima: Apabila salam berasal dari "*salaamah*" (keselamatan), maka diketahui bahwa fi'il darinya tidak muta'addi dengan huruf "*ala*" – tidak dikatakan "*salaamatun 'alayka*" maupun "*salimtu 'alayka*" dengan kasrah lam, melainkan dikatakan "*salaamun laka*" sebagaimana firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: "**Maka salam sejahtera bagimu dari golongan kanan**" (Surah Al-Waqi'ah: 91)?

Pertanyaan keenam: Apa hikmah mendahulukan isim dalam salam padahal khabarnya adalah jar-majrur, sedangkan kaidah bahasa Arab adalah mendahulukan khabar dalam hal ini seperti "*fid-daari rajulun*"?

Pertanyaan ketujuh: Mengapa orang yang memberi salam pertama kali menggunakan susunan tertentu, sedangkan yang membalas mendahulukan jar-majrur atas salam, dan mengapa balasannya tidak mendahulukan salam secara mutlak sebagaimana pembuka salam?

Pertanyaan kedelapan: Apa hikmah salam pembuka menggunakan lafal nakirah sedangkan salam balasan menggunakan lafal ma'rifah? Demikian pula apa hikmah memulai salam dalam surat dengan nakirah dan mengakhirinya dengan ma'rifah — pertama dikatakan "*Salamun 'alaykum*" dan di akhir surat dikatakan "*Was-salamu 'alaykum*" — apakah ta'rif (penggunaan ma'rifah) itu karena 'ahd (merujuk yang telah disebut sebelumnya) dan karena salam yang sudah berlalu, ataukah karena hikmah selain itu?

Pertanyaan kesembilan: Apa rahasia masuknya huruf waw 'athaf pada salam yang terakhir sehingga dikatakan pertama "*Salamun 'alaykum*" dan di akhir "*Was-salamu 'alaykum*", dan kepada apa 'athaf ini disambungkan?

Pertanyaan kesepuluh: Apa rahasia mansub-nya salam dalam salam para malaikat dan rafa'-nya salam Nabi Ibrahim 'alaihis-salam? Apakah seperti yang dikatakan para ahli nahwu bahwa salam Ibrahim lebih sempurna karena mengandung jumlah ismiyyah yang menunjukkan ketetapan, sedangkan salam para malaikat mengandung susunan jumlah fi'liyyah yang menunjukkan kejadian, ataukah ada rahasia lain di balik itu?

Pertanyaan kesebelas: Apa rahasia mansub-nya salam dalam firman Allah Subhanahu wa Ta'ala "**Dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan 'salamun'**" (Surah Al-Furqan: 63) dan rafa'-nya dalam firman-Nya "**Dan apabila mereka mendengar perkataan yang tidak bermanfaat, mereka berpaling darinya dan berkata: 'Bagi kami amal kami dan bagi kalian amal kalian, salamun 'alaykum'**" (Surah Al-Qashash: 55) — dan apa perbedaan antara kedua tempat tersebut?

Pertanyaan keduabelas: Apa hikmah Allah memberikan salam kepada para nabi dan rasul-Nya, padahal salam itu adalah permohonan keselamatan bagi yang disalami — bagaimana hal ini dapat dibayangkan berkenaan dengan Allah? Ini adalah salah satu pertanyaan terpenting dan terbaik.

Pertanyaan ketigabelas: Apabila hikmah salam Allah kepada mereka telah jelas, apa hikmahnya Allah bersalam kepada mereka dengan lafal nakirah sedangkan Ia mensyariatkan bagi hamba-hamba-Nya untuk bersalam kepada Rasul-Nya dengan lafal ma'rifah, sehingga mereka mengucapkan *"As-salamu 'alaika ayyuhan-nabiyyu wa rahmatullahi wa barakatuhu"*, demikian pula salam mereka kepada diri mereka sendiri dan kepada hamba-hamba Allah yang saleh?

Pertanyaan keempatbelas: Apa rahasia salam Allah kepada Yahya 'alaihis-salam dengan lafal nakirah dalam firman-Nya **"Wa salamun 'alaihi"** (Surah Maryam: 15) dan salam Isa 'alaihis-salam kepada dirinya sendiri dengan lafal ma'rifah dalam firman-Nya **"Was-salamu 'alayya"** (Surah Maryam: 33) — dan mana dari dua salam itu yang lebih sempurna dan lebih menyeluruh?

Pertanyaan kelimabelas: Apa hikmah pengikatan kedua salam ini dengan tiga hari tersebut — **"pada hari aku dilahirkan, pada hari aku meninggal, dan pada hari aku dibangkitkan hidup kembali"** (Surah Maryam: 15 dan 33) — khususnya, padahal salam itu dibutuhkan di semua waktu? Seandainya ia disebutkan secara mutlak bukankah itu lebih menyeluruh, karena pengikatan ini mengkhususkan salam hanya pada hari-hari ini?

Pertanyaan keenambelas: Apa hikmah salam Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam kepada orang yang mengikuti petunjuk

dalam surat kepada Heraklius menggunakan lafal nakirah, sedangkan salam Musa 'alaihis-salam kepada orang yang mengikuti petunjuk menggunakan lafal ma'rifah sebagaimana tercantum dalam Al-Qur'an? Mengapa tidak salam Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam menggunakan lafal ma'rifah agar sesuai dengan Al-Qur'an, dan apa perbedaan antara keduanya?

Pertanyaan ketujuhbelas: Firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Katakanlah: Segala puji bagi Allah dan salam atas hamba-hamba-Nya yang terpilih"** (Surah An-Naml: 59) – apakah ini adalah salam dari Allah sehingga kalimat itu mengandung dua jumlah: satu thalabiyyah (perintah) yaitu perintah dengan *"qul-hamdu lillah"*, dan satu khabariyyah (pernyataan) yaitu keselamatan Allah atas hamba-hamba-Nya – dan atas dasar ini maka ini termasuk bab 'athaf khabar atas thalab? Ataukah ini adalah perintah dari Allah untuk bersalam kepada mereka sehingga Ia memerintahkan dua hal: pertama mengucapkan *"alhamdu lillah"* dan kedua mengucapkan *"salamun 'ala 'ibaadihil-ladzinas-thafa"* – dan keduanya menjadi ma'mul dari fi'il qawl – dan mana dari dua makna itu yang lebih sesuai dengan ayat?

Pertanyaan kedelapanbelas: Abu Dawud meriwayatkan dalam Sunan-nya dari hadis Abu Jurai Al-Hujaimi, ia berkata: *"Aku mendatangi Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam lalu aku berkata: 'Alaika as-salam, wahai Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam. Beliau bersabda: 'Janganlah engkau mengucapkan 'alaika as-salam, karena 'alaika as-salam adalah penghormatan orang-orang yang telah meninggal.'" At-Tirmidzi berkata: hadis ini shahih. Dan telah shahih dari beliau dalam salam kepada orang yang telah meninggal – baik melalui perbuatan maupun perintah – "As-salamu 'alaykum daara qaumin mu'minina" (HR. Muslim). Maka*

bagaimana memahami hadis ini dan bagaimana mengkompromikannya dengan hadis-hadis yang shahih?

Pertanyaan kesembilanbelas: Apa alasan masuknya huruf waw dalam sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Apabila Ahli Kitab memberi salam kepada kalian, ucapkanlah: 'Wa 'alaykum'"* (HR. Bukhari dan Muslim)? Banyak orang yang mempermasalahkan urusan waw ini, bahkan sebagian ahli nahwu yang mahir mengingkari keberadaannya, katanya: karena waw dalam semacam ini menuntut penetapan yang pertama dan pembenarannya — sebagaimana ketika engkau berkata *"Zaidun kaatibun"* lalu lawan bicara berkata *"wa faqiihun"*, itu menuntut penetapan yang pertama dan tambahan sifat *"faqih"* — maka bagaimana ia masuk di tempat ini dan apa maknanya?

Pertanyaan keduapuluh: Apa rahasia dikaitkannya rahmat dan berkah bersama salam, bukan sifat-sifat lain seperti ampunan, kebaikan, ihsan, dan semacamnya?

Pertanyaan keduapuluh satu: Mengapa batas akhir salam adalah pada ucapan *"wa barakatuhu"* dan tidak disyariatkan penambahan setelahnya?

Pertanyaan Kedua Puluh Dua: Apa hikmah disandangkannya kata rahmat dan berkah kepada Allah Ta'ala, sementara kata salam dibiarkan berdiri sendiri tanpa sandaran? Mengapa tidak semuanya disandarkan atau semuanya dibiarkan tanpa sandaran?

Pertanyaan Kedua Puluh Tiga: Apa hikmah di balik penggunaan kata salam dan rahmat dalam bentuk tunggal, sedangkan kata berkah digunakan dalam bentuk jamak?

Pertanyaan Kedua Puluh Empat: Apa hikmah ditegaskannya perintah bersalam kepada Nabi dengan menggunakan kata sumber (masdar), berbeda dengan shalawat, sebagaimana firman Allah Ta'ala: **"Bershalawatlah kepadanya dan ucapkanlah salam dengan sungguh-sungguh"** — mengapa Allah tidak berfirman "shalawat yang sungguh-sungguh"?

Pertanyaan Kedua Puluh Lima: Apa hikmah didahulukannya ucapan salam kepada beliau dalam shalawat sebelum shalawat itu sendiri? Mengapa tidak dimulai dengan shalawat terlebih dahulu, kemudian diikuti salam, sehingga urutannya sesuai dengan apa yang Allah dahulukan — yakni mendahulukan shalawat atas salam?

Pertanyaan Kedua Puluh Enam: Apa hikmah ucapan salam kepada beliau dalam shalawat disampaikan dengan gaya bicara langsung (khitab), sementara shalawat kepadanya justru menggunakan gaya orang ketiga dengan menyebut namanya secara langsung?

Pertanyaan Kedua Puluh Tujuh: Ini merupakan kelanjutan dari uraian sebelumnya — apa hikmah pujian kepada Allah disampaikan dengan gaya orang ketiga dalam ucapan kita "at-tahiyyatu lillah", padahal Allah adalah Dzat Yang sedang diajak bermunajat dan berbicara, yang mendengar ucapan kita dan melihat keberadaan kita? Sementara salam kepada Nabi, shallallahu 'alaihi wa sallam, justru disampaikan dengan gaya bicara langsung, padahal seharusnya keadaan menuntut kebalikannya. Apa hikmah di balik ini semua?

Pertanyaan Kedua Puluh Delapan: Inilah penutup dari seluruh pertanyaan — apa rahasia dijadikannya salam sebagai

penutup shalat? Mengapa tidak diletakkan di awal? Dan jika memang demikian adanya, apa rahasia ia datang dalam bentuk ma'rifah (definit)? Mengapa tidak datang dalam bentuk nakirah (indefinit)?

Jawaban atas Pertanyaan Pertama

Pertanyaan pertama adalah: apa hakikat kata ini? Hakikatnya adalah kebebasan, keselamatan, dan terlepasnya dari segala keburukan dan cacat. Di atas makna inilah seluruh bentuk turunan katanya berputar.

Di antaranya: ungkapan *sallamakallah* (semoga Allah menyelamatkanmu), dan *salima fulan minas-syarr* (si fulan selamat dari keburukan). Dari makna ini pula doa orang-orang beriman di atas jembatan shiratal mustaqim: "*Ya Tuhan, selamatkanlah. Ya Allah, selamatkanlah.*"

Dari makna ini pula ungkapan *salima asy-syai'u li fulan* — artinya: sesuatu itu bersih menjadi miliknya seorang diri, terhindar dari kerugian kepemilikan bersama. Allah Ta'ala berfirman: **"Allah membuat perumpamaan: seorang laki-laki yang dimiliki oleh beberapa orang yang berselisih, dan seorang laki-laki yang hanya menjadi milik seorang saja"** — yakni bersih menjadi miliknya sendiri, tak ada seorang pun yang ikut memilikinya.

Dari makna ini pula kata *as-silm* yang berarti lawan dari perang. Allah Ta'ala berfirman: **"Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya"** — karena masing-masing pihak yang berperang akan terbebas dan selamat dari gangguan pihak lainnya. Karena itulah dari kata ini terbentuk kata

al-musalamah (saling berdamai) seperti halnya kata *al-musyarakah* (saling bersekutu).

Dari makna ini pula ungkapan *al-qalbus salim* (hati yang selamat), yaitu hati yang bersih dari dengki dan kemunafikan. Hakikatnya adalah hati yang telah menyerahkan dirinya sepenuhnya kepada Allah Ta'ala seorang diri, sehingga bersih dari kotoran syirik dan noda dosa serta segala pelanggaran. Bahkan ia adalah hati yang teguh di atas kecintaan yang tulus dan muamalah yang baik kepada Allah. Inilah hati yang dijamin keselamatan dari azab-Nya dan keberuntungan meraih kemuliaan dari-Nya.

Dari makna ini pula diambil kata *al-Islam*, karena ia berasal dari akar kata yang sama — yaitu penyerahan diri, ketundukan kepada Allah Ta'ala, dan pembebasan diri dari noda-noda syirik. Seseorang menyerahkan dirinya kepada Tuhannya dan mengikhlaskan diri untuk-Nya, bagaikan seorang hamba yang sepenuhnya menjadi milik tuannya tanpa ada sekutu-sekutu yang berselisih. Karena itulah Allah menghadirkan dua perumpamaan tersebut — untuk seorang Muslim yang tulus ikhlas hanya untuk Tuhannya, dan untuk seorang musyrik.

Dari makna ini pula kata *as-salam* dalam pengertian transaksi salaf (pesanan). Hakikatnya adalah pengganti yang diserahkan di muka, karena pihak yang menanggungnya telah menjamin keselamatannya kepada pemiliknya. Kemudian akadnya pun dinamai *salam*, dan itulah hakikat maknanya.

Jika ada yang berkeberatan: "Bukankah ini terbantahkan oleh kebiasaan mereka menyebut orang yang tersengat ular dengan sebutan *salim* (orang yang selamat)?"

Jawabnya: ini bukan bantahan, melainkan justru penguat dari apa yang kami katakan. Mereka menyebutnya *salim* dengan mempertimbangkan apa yang diharapkan dan dituju oleh orang tersebut – yakni keselamatan yang ia harap akan menjadi keadaannya. Tak ada yang lebih penting baginya dari keselamatan, dan tak ada yang lebih ia cari selain itu. Maka ia dinamai *salim* karena alasan itulah.

Ini serupa dengan kebiasaan mereka menyebut tempat yang mematikan dengan kata *mafazah* (tempat keberhasilan), karena tak ada yang lebih penting bagi orang yang melaluinya daripada *fawz* (keberhasilan) melewatinya – yakni keselamatannya. Maka disebut *mafazah* karena itulah yang dicarinya.

Ini lebih tepat dari sekadar mengatakan penamaan tersebut dilakukan sebagai tafa'ul (berfirasat baik), meskipun tafa'ul memang merupakan bagian dari makna yang kami sebutkan – hanya saja yang kami sebutkan lebih luas dan lebih indah.

Jika ada yang bertanya: "Bagaimana kalian bisa mengembalikan kata *salam* (tangga) kepada asal ini?"

Jawabnya: itu sudah jelas. Karena orang yang mendaki ke tempat yang tinggi berada dalam bahaya jatuh dan tergelincir, dan ia mengharapkan serta mendambakan keselamatan. Maka alat yang mengantarkannya ke tujuannya disebut *salam* karena mengandung keselamatannya – sebab bila ia memanjat tanpa alat tersebut dengan susah payah, kebinasaannya sangat dikhawatirkan. Terbukti bahwa kata *salam* pun berasal dari makna ini.

Dari makna ini pula penamaan surga dengan *Darussalam* (negeri keselamatan). Dalam hal penyandarannya kepada kata *as-salam* terdapat tiga pendapat:

Pertama: penyandarannya kepada pemiliknya, yaitu Allah Yang Maha Selamat dari segala kekurangan.

Kedua: penyandarannya kepada penghormatan penghuninya, karena penghormatan mereka di dalamnya adalah salam.

Ketiga: penyandarannya kepada makna *as-salam* itu sendiri, yaitu negeri yang selamat dari segala bencana, kekurangan, dan keburukan.

Ketiga pendapat ini saling berkaitan. Meskipun demikian, pendapat ketiga adalah yang paling jelas. Sebab seandainya penyandarannya kepada pemiliknya, tentu disandarkan kepada salah satu nama-Nya selain *as-salam*, dan akan dikatakan "*Darul Irtifan*" atau "*Darullah*" atau "*Darul Malik*" dan semacamnya. Kemudian, yang lazim dalam Al-Qur'an adalah menyandarkannya kepada sifatnya atau kepada penghuninya — seperti *Darul Qarar*, *Darul Majd*, *Jannatul Ma'wa*, *Jannatu an-Na'im*, *Jannatu al-Firdaus* untuk yang pertama; dan *Darul Muttaqin* untuk yang kedua. Adapun penyandarannya kepada nama Allah tidak lazim dalam Al-Qur'an. Maka yang lebih tepat adalah memahami penyandarannya sesuai dengan yang lazim digunakan dalam Al-Qur'an.

Demikian pula penyandarannya kepada penghormatan (salam) lemah dari dua sisi. *Pertama:* penghormatan dengan salam berlaku bersama di dunia maupun akhirat, sedangkan apa yang disandarkan kepada surga haruslah sesuatu yang khusus baginya seperti keabadian dan kekekalan. *Kedua:* di antara sifat

surga, selain penghormatan, terdapat hal yang lebih sempurna darinya — seperti sifatnya yang abadi dan kekal. Adapun penghormatan hanyalah bersifat sementara ketika berjumpa dan saling berkunjung. Berbeda halnya dengan keselamatan dari segala cacat, kekurangan, dan keburukan, yang merupakan sifat paling sempurna dari surga yang bersifat terus-menerus, dan tanpanya kenikmatan tidak sempurna. Maka menyandarkannya kepada makna itulah yang lebih utama, dan ini sudah jelas.

Pasal

Setelah engkau mengetahui hal ini, maka penggunaan kata *as-salam* sebagai salah satu nama Allah Ta'ala adalah yang paling utama dari semua itu, dan paling layak menyandang nama ini dibanding siapa pun yang diberi nama tersebut. Ini karena kesucian-Nya Subhanahu dari segala cacat dan kekurangan dari segala sisi. Dialah *as-salam* yang sejati dalam setiap pengertiannya. Adapun makhluk disebut *salam* hanya secara relatif.

Maka Dia Subhanahu adalah *salam* pada Dzat-Nya dari segala cacat dan kekurangan yang mungkin terbayangkan oleh benak. *Salam* pada sifat-sifat-Nya dari segala cacat dan kekurangan. *Salam* pada perbuatan-perbuatan-Nya dari segala cacat, keburukan, kezaliman, dan tindakan yang tidak sesuai hikmah. Bahkan Dia adalah *as-salam* yang sejati dari segala sisi dan dalam segala pengertiannya.

Dengan demikian jelas bahwa hak-Nya Ta'ala atas nama ini lebih sempurna dari hak siapa pun yang disebut dengannya. Inilah hakikat tanzih (penyucian) yang Dia gunakan untuk menyucikan

diri-Nya sendiri dan yang Rasul-Nya gunakan untuk menyucikan-Nya.

Dia adalah *as-salam* dari memiliki pendamping dan anak. *As-salam* dari adanya tandingan, padanan, persamaan, dan penyerupaan. *As-salam* dari adanya sekutu.

Karenanya, bila engkau merenungkan setiap sifat kesempurnaan-Nya satu per satu, engkau akan mendapati setiap sifat itu *salam* dari segala yang bertentangan dengan kesempurnaannya:

Kehidupan-Nya adalah *salam* dari kematian, kantuk, dan tidur. Demikian pula Sifat Qayyum-Nya. Kekuasaan-Nya adalah *salam* dari keletihan dan kelemahan. Ilmu-Nya adalah *salam* dari luputnya sesuatu, terlupanya sesuatu, atau butuhnya kepada mengingat dan memikirkan kembali. Kehendak-Nya adalah *salam* dari keluar dari hikmah dan kemaslahatan. Firman-firman-Nya adalah *salam* dari kedustaan dan kezaliman — bahkan firman-Nya sempurna dalam kejujuran dan keadilan. Kekayaan-Nya adalah *salam* dari butuh kepada selain-Nya dalam bentuk apapun, karena semua yang ada selain-Nya membutuhkan-Nya, sementara Dia tidak membutuhkan siapa pun selain-Nya. Kerajaan-Nya adalah *salam* dari adanya penentang, sekutu, pembantu, atau pemberi syafaat tanpa izin-Nya. Ke-Ilahi-an-Nya adalah *salam* dari adanya sekutu — Dialah Allah yang tiada tuhan selain Dia. Sifat santun, pemaaf, berlapang dada, pengampunan, dan kemurahan-Nya adalah *salam* dari kesan bahwa semua itu karena butuh, basa-basi, atau mencari muka sebagaimana yang terjadi pada makhluk — melainkan itu semua adalah murni kedermawanan, kebaikan, dan kemurahan-Nya. Demikian pula azab-Nya, pembalasan-Nya, kerasnya hukuman-Nya, dan cepatnya siksaan-Nya adalah *salam*

dari kezaliman, pelampiasan amarah, kekasaran, atau kekejaman – melainkan itu semua adalah murni hikmah, keadilan, dan penempatan segala sesuatu pada tempatnya yang layak mendapat pujian dan sanjungan, sebagaimana Dia dipuji atas kebaikan, pahala, dan nikmat-Nya.

Bahkan seandainya pahala diletakkan di tempat hukuman, hal itu justru bertentangan dengan hikmah dan kemuliaan-Nya. Maka diletakkannya hukuman pada tempatnya adalah bagian dari keadilan, hikmah, dan kemuliaan-Nya. Dia adalah *salam* dari segala prasangka musuh-Nya dan orang-orang yang jahil tentang-Nya.

Qadha dan qadar-Nya adalah *salam* dari kesia-siaan, ketidakadilan, dan kezaliman, serta dari dugaan bahwa hal itu terjadi bertentangan dengan hikmah yang agung. Syariat dan agama-Nya adalah *salam* dari kontradiksi, pertentangan, kekacauan, dan dari apa pun yang bertentangan dengan kemaslahatan, rahmat, dan kebaikan kepada hamba-hamba-Nya, serta dari apa pun yang bertentangan dengan hikmah-Nya. Bahkan syariat-Nya seluruhnya adalah hikmah, rahmat, kemaslahatan, dan keadilan.

Demikian pula pemberian-Nya adalah *salam* dari kesan bahwa ia sebagai imbalan atau karena butuh kepada yang diberi. Penolakan-Nya adalah *salam* dari kekikiran dan rasa takut miskin. Melainkan pemberian-Nya adalah kebaikan murni – bukan untuk imbalan dan bukan karena butuh. Dan penolakan-Nya adalah keadilan dan hikmah murni yang tidak ternodai oleh kekikiran maupun kelemahan.

Istiwa' (bersemayam) dan ketinggian-Nya di atas 'Arsy adalah *salam* dari kesan bahwa Dia butuh kepada yang menopang

atau yang menampung-Nya. Justru 'Arsy yang butuh kepada-Nya, dan para pengusung 'Arsy pun butuh kepada-Nya. Dia Maha Kaya dari 'Arsy, dari para pengusung-Nya, dan dari semua selain-Nya. Maka istiwa' dan ketinggian-Nya itu tidak ternodai oleh keterbatasan, tidak butuh kepada 'Arsy atau pun lainnya, dan tidak ada sesuatu pun yang melingkupi-Nya Subhanahu wa Ta'ala. Bahkan Dia ada sebelum ada 'Arsy dan tidak memerlukan-Nya. Dia Maha Kaya lagi Maha Terpuji. Bahkan istiwa'-Nya di atas 'Arsy dan penguasaan-Nya atas makhluk-Nya adalah konsekuensi dari kerajaan dan keperkasaan-Nya — tanpa butuh kepada 'Arsy atau pun yang lainnya dalam bentuk apapun.

Turun-Nya setiap malam ke langit dunia adalah *salam* dari segala yang bertentangan dengan ketinggian-Nya, dan *salam* dari segala yang bertentangan dengan kekayaan dan kesempurnaan-Nya. *Salam* dari segala yang dibayangkan oleh seorang mu'aththil (yang menolak sifat) atau seorang musyabbih (yang menyerupakan Allah dengan makhluk). *Salam* dari anggapan bahwa Dia berada di bawah sesuatu atau terkurung dalam sesuatu. Maha Tinggi Allah Tuhan kami dari segala yang bertentangan dengan kesempurnaan dan kekayaan-Nya.

Pendengaran dan penglihatan-Nya adalah *salam* dari segala yang dibayangkan seorang musyabbih atau yang diucapkan seorang mu'aththil. Kecintaan-Nya kepada para wali-Nya adalah *salam* dari kesan bahwa itu seperti kecintaan seorang makhluk kepada makhluk lain — melainkan ia adalah kecintaan berupa rahmat, kebaikan, dan kebajikan. Sebagaimana firman-Nya: **"Katakanlah: Segala puji bagi Allah yang tidak mengambil anak, tidak memiliki sekutu dalam kerajaan-Nya, dan tidak memiliki pelindung karena kehinaan"** — Allah tidak menafikan bahwa Dia

memiliki wali secara mutlak, melainkan menafikan bahwa Dia memiliki wali karena kehinaan.

Demikian pula kecintaan-Nya kepada orang-orang yang mencintai-Nya dan para wali-Nya adalah *salam* dari hal-hal yang menyertai kecintaan makhluk kepada makhluk – seperti kecintaan karena butuh kepadanya, mencari muka, atau merasakan manfaat dari kedekatannya. Dan *salam* dari apa yang diucapkan kaum mu'aththilun tentangnya.

Demikian pula apa yang Dia sandarkan kepada diri-Nya berupa tangan dan wajah – itu adalah *salam* dari apa yang dibayangkan seorang musyabbih atau yang diucapkan seorang mu'aththil.

Renungkanlah bagaimana nama-Nya *as-salam* mencakup seluruh penyucian yang Dia tetapkan untuk diri-Nya Tabaaraka wa Ta'ala. Betapa banyak orang yang hafal nama ini namun tidak mengetahui rahasia dan makna yang terkandung di dalamnya. Hanya kepada Allah tempat memohon pertolongan, semoga Dia memberikan taufiq untuk mensyarahi al-asma'ul husna dengan cara seperti ini. Sesungguhnya Dia Maha Dekat lagi Maha Mengabulkan.

Sampai di sinilah uraian tentang pertanyaan pertama.

Pasal

Adapun pertanyaan kedua – apakah *as-salam* itu masdar (kata dasar) atau isim masdar (kata benda dari masdar)? – maka jawabannya: *as-salam* yang bermakna penghormatan adalah isim masdar dari kata *sallama*, sedangkan masdar yang sesuai

kaedahnya adalah *taslim* — seperti *'allama-ta'liman*, *fahhama-tafhiman*, dan *kallama-takliman*. Maka *as-salam* dari *sallama* seperti *al-kalam* dari *kallama*.

Jika ada yang bertanya: apa bedanya masdar dan isim masdar?

Kami katakan: ada dua perbedaan — perbedaan lafal dan perbedaan makna.

Perbedaan lafal: masdar adalah yang mengikuti pola feilnya sesuai kaedahnya, seperti *if'al* dari *af'ala*, *taf'il* dari *fa'ala*, *infi'al* dari *infa'ala*, *tafa'lul* dari *tafa'lala*, dan seterusnya. Adapun *as-salam* dan *al-kalam* tidak mengikuti pola feil asalnya — jika mengikutinya, maka akan dikatakan *taslim* dan *taklim*.

Perbedaan makna: masdar menunjukkan atas peristiwa (kejadian) sekaligus pelakunya. Jika engkau berkata *taklim*, *taslim*, dan *ta'lim*, maka itu menunjukkan kejadian dan siapa yang melakukannya. Maka *taslim* menunjukkan atas salam dan orang yang mengucapkan salam. Demikian pula *taklim* dan *ta'lim*. Adapun isim masdar hanya menunjukkan kejadian saja. Maka *as-salam* dan *al-kalam* secara lafalnya tidak menunjukkan adanya orang yang mengucapkan salam atau yang berbicara — berbeda dengan *taklim* dan *taslim*.

Rahasia perbedaan ini adalah bahwa masdar dalam ungkapan *sallama tasliman* dan *kallama takliman* seperti mengulang kata kerja itu sendiri — seolah engkau berkata "sallama sallama" dan "takallama takallama". Kata kerja tidak pernah lepas dari pelakunya. Adapun isim masdar, para ahli bahasa membuatnya khusus untuk menunjukkan kejadian semata. Inilah satu keindahan rahasia bahasa Arab.

Demikianlah *as-salam* yang bermakna penghormatan. Adapun *as-salam* yang merupakan salah satu nama Allah, terdapat dua pendapat:

Pertama: bahwa ia juga isim masdar, dan penggunaannya untuk Allah seperti penggunaan kata *al-'adl* (keadilan) untuk-Nya — maknanya Dia memiliki keselamatan dan keadilan, dengan dibuangnya kata yang disandari.

Kedua: bahwa masdar di sini bermakna fa'il (pelaku), artinya *as-salim* (Yang Maha Selamat) — sebagaimana malam Lailatul Qadr dinamai *salam* yakni selamat dari segala keburukan, bahkan ia adalah kebaikan murni tanpa keburukan di dalamnya.

Yang lebih tepat dan lebih sesuai kaedah bahasa Arab adalah bahwa *as-salam* sendiri merupakan nama Allah Ta'ala, seperti *al-'adl*, dan ini termasuk penggunaan masdar untuk makna fa'il karena sifat itu dominan dan berulang darinya — seperti ungkapan mereka *rajulun shaum* (orang yang berpuasa), *'adl* (yang adil), *zaur* (yang berdusta), dan semacamnya.

Adapun *as-salam* yang bermakna *as-salamah* (keselamatan) adalah masdar itu sendiri. Ia seperti *al-jalal* dan *al-jalalah*. Bila tanpa ta' (huruf ta marbuthah), maka yang dimaksud adalah masdar mutlak. Bila dengan ta', maka itu mengisyaratkan pembatasan pada satu kali dari masdar tersebut, seperti *al-hubb* (cinta) dan *al-hubbah* (satu butir cinta). Maka *as-salam*, *al-jamal*, dan *al-jalal* seperti jenis umum — karena tidak ada ta' pembatas. Sementara *as-salamah*, *al-jalalah*, *al-malahat*, dan *al-fasahat* semuanya menunjukkan sifat tunggal yang khusus.

Perhatikanlah: *al-malahat* adalah satu sifat dari sifat-sifat kesempurnaan, dan *al-jalalah* adalah satu sifat dari sifat-sifat

keagungan. Karena itulah mereka tidak mengatakan *kamalah* sebagaimana mereka mengatakan *malahat* dan *fasahat*, karena *al-kamal* adalah nama yang mencakup seluruh sifat kemuliaan dan keutamaan — seandainya dikatakan *kamalah*, maka tujuan yang dimaksud dari nama *al-kamal* justru akan terhapus.

Atas dasar inilah datangnya *al-halawah*, *al-asalah*, *ar-razanah*, dan *ar-rujahah* — karena masing-masing adalah sifat khusus dan terbatas dari kesempurnaan dan keindahan secara mutlak, maka digunakan ta' yang menunjukkan pembatasan.

Sebaliknya: *al-hamaqah*, *ar-ruqa'ah*, *an-nadzalah*, dan *as-safahah* — semuanya adalah sifat-sifat terbatas dari kekurangan dan cacat secara umum. Maka untuk jenis yang mencakup semua macamnya digunakan tanpa ta', sedangkan untuk macam-macam dan satuan-satuannya digunakan ta'.

Penjelasan tentang makna ini telah disampaikan sebelumnya, sehingga tidak perlu diulangi.

Renungkanlah bagaimana *as-salam* hadir tanpa ta' — sebagai isyarat bahwa nama yang dimaksud hadir secara sempurna dan menyeluruh. Sebab tujuan tidak akan tercapai kecuali dengannya. Seandainya seseorang selamat dari satu bencana namun jatuh ke bencana lain, maka ia belum mendapatkan *as-salam* yang sejati. Dengan demikian jelas bahwa *as-salam* tidak keluar dari makna masdar dalam semua kemungkinan pengertiannya.

Jika ada yang bertanya: apa hikmah datangnya ia sebagai isim masdar, bukan masdar yang sebenarnya?

Jawabannya: ini adalah rahasia yang indah. Tujuannya adalah agar keselamatan yang diperoleh orang yang diberi salam bersifat mutlak — tanpa dikaitkan dengan pelaku tertentu. Karena yang dikehendaki adalah keselamatan yang mutlak tanpa menyinggung siapa pelakunya, maka digunakanlah isim masdar yang hanya menunjukkan kejadian semata. Dan tidak digunakan masdar yang menunjukkan kejadian sekaligus pelakunya. Renungkanlah hal ini.

Pasal:

Adapun pertanyaan ketiga: yaitu apakah ucapan seorang muslim "Salam 'alaikum" termasuk kalimat insya' (performatif) ataukah khabar (informatif), maka jawabannya adalah: bahwa ungkapan ini dan sejenisnya dari lafaz-lafaz doa mengandung sekaligus unsur insya' dan khabar. Sisi khabarnya tidak bertentangan dengan sisi insya'-nya. Ini adalah pembahasan yang indah dan memerlukan penjelasan serta penguraian.

Maka kami katakan: suatu kalimat memiliki dua sisi nisbah (hubungan): pertama, nisbah kepada si pembicara sendiri; kedua, nisbah kepada sesuatu yang dibicarakan, baik berupa tuntutan (permintaan) maupun berita. Ada pula nisbah ketiga, yaitu kepada lawan bicara, namun hal itu tidak berkaitan dengan tujuan yang sedang kita bahas. Yang berkaitan dengan tujuan pembahasan ini hanyalah dua nisbah pertama tadi. Dari dua nisbah itulah muncul pembagian kalimat menjadi khabar dan insya'. Dari sini pula dapat diketahui di mana keduanya bertemu dan di mana keduanya berpisah.

Dari sisi nisbahnya kepada maksud dan kehendak si pembicara untuk menetapkan kandungannya, kalimat memiliki

sifat insya'. Dari sisi nisbahnya kepada sesuatu yang dibicarakan dan pemberitahuan tentang terwujudnya sesuatu itu di luar, kalimat memiliki sifat khabar.

Kemudian, kedua nisbah ini terkadang berkumpul di satu tempat dan terkadang terpisah. Setiap tempat yang makna di dalamnya hanya terwujud semata-mata karena maksud dan kehendak si pembicara, maka khabar dan insya' tidak bisa bergabung di sana. Contohnya: ucapan "Aku menjualmu ini", "Aku menghibahkannya kepadamu", "Aku memerdekakan", dan "Aku menceraikan." Sebab makna-makna ini tidak memiliki wujud nyata di luar kecuali dengan kehendak dan maksud si pembicara. Maka kalimat-kalimat tersebut adalah insya'. Adapun sifat khabarnya dilihat dari sisi lain, yaitu bahwa kalimat tersebut mengandung pemberitahuan dari si pembicara tentang tetapnya nisbah itu dalam pikirannya. Namun bukan itulah khabariyah yang memang diciptakan untuk lafaz khabar.

Setiap tempat yang maknanya terwujud bukan dari sisi si pembicara, dan si pembicara hanya berdoa agar makna itu terwujud serta mencintai terwujudnya, maka khabar di sini tidak bertentangan dengan insya'. Hal ini seperti "Salam 'alaikum." Sebab keselamatan yang diminta tidak terwujud melalui perbuatan si pemberi salam, dan si pemberi salam hanya bisa berdoa dan berharap keselamatan itu. Maka tatkala ia mengucapkan "Salam 'alaikum", ucapan tersebut mengandung pemberitahuan tentang terwujudnya keselamatan sekaligus insya' berupa doa, kehendak, dan harapan akan keselamatan itu.

Demikian pula "Wailun lahu" (celakalah dia). Sibawaih berkata: *"Itu adalah doa sekaligus khabar."* Banyak orang tidak memahami ucapan Sibawaih sesuai maksudnya yang sebenarnya,

bahkan mereka menyimpangkannya dari yang ia kehendaki. Yang dikehendaki Sibawaih adalah makna ini: *"Kalimat tersebut mengandung pemberitahuan tentang terwujudnya kecelakaan bagi orang itu sekaligus mengandung doa agar kecelakaan itu menimpanya."*

Renungkanlah poin halus ini yang tidak engkau temukan dalam keadaan telah dirumuskan dengan baik di tempat lain seperti ini. Bahkan engkau akan mendapati para ulama menyebutkan pembagian kalimat menjadi khabar dan insya' begitu saja tanpa perumusan dan penjelasan tentang tempat-tempat berkumpul dan berpisahanya keduanya.

Dari penjelasan ini engkau mengetahui bahwa ucapan "Salam 'alaikum", "Wailun lahu", dan yang serupa dengannya lebih fasih dibandingkan mengungkapkan kalimat dalam bentuk tuntutan semata seperti "Ya Allah, selamatkanlah dia."

Pasal:

Adapun pertanyaan keempat: yaitu apa makna salam yang dimohonkan ketika memberi penghormatan (tahiyyah), maka dalam hal ini terdapat dua pendapat yang masyhur:

Pertama: Makna "Salam 'alaikum" adalah nama As-Salam itu sendiri ada pada kalian. As-Salam di sini adalah Allah Subhanahu wa Ta'ala. Makna kalimat ini adalah: berkah dari nama-Nya telah turun atas kalian, telah hadir pada kalian, dan semisalnya. Dipilihnya dari nama-nama-Nya nama "As-Salam" (yang bermakna keselamatan) dibanding nama-nama lainnya, akan dijelaskan dalam jawaban pertanyaan sesudah ini.

Para pendukung pendapat ini berhujah dengan beberapa dalil, di antaranya adalah apa yang telah shahih dalam hadis bahwa mereka dahulu mengucapkan dalam shalat: *"As-Salamu 'alallahi qabla 'ibaadihi, as-salamu 'ala Jibriil, as-salamu 'ala fulaanin (keselamatan atas Allah sebelum hamba-hamba-Nya, keselamatan atas Jibril, keselamatan atas si fulan)." Maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Janganlah kalian mengucapkan 'as-salamu 'alallah', karena sesungguhnya Allah itulah As-Salam. Akan tetapi ucapkanlah: 'At-tahiyyaatu lillaahi was-shalawaatu wath-thayyibaat, as-salamu 'alaika ayyuhan-nabiyyu wa rahmatullaahi wa barakaatuh, as-salamu 'alainaa wa 'alaa 'ibaadillaahish-shaalihiin'." (Hadis shahih)*

Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melarang mereka mengucapkan "as-salamu 'alallah" karena as-salam adalah yang diberi salam, yaitu doa untuknya dan permintaan agar ia selamat. Allah Ta'ala adalah Dzat yang dimintai, bukan yang dimintakan untuknya; yang berdoa kepada-Nya, bukan yang didoakan. Maka mustahil Dia diberi salam. Bahkan Dialah yang memberi salam kepada hamba-hamba-Nya, sebagaimana Dia memberi salam kepada mereka dalam kitab-Nya di mana Dia berfirman:

"Mahasuci Tuhanmu, Tuhan Yang Mahaperkasa, dari apa yang mereka sifatkan, dan salam sejahtera atas para rasul." (Ash-Shaffat: 180-181)

Dan firman-Nya: **"Salam sejahtera atas Ibrahim."** (Ash-Shaffat: 109) **"Salam sejahtera atas Nuh."** (Ash-Shaffat: 79) **"Salam sejahtera atas Il-Yasin."** (Ash-Shaffat: 130)

Tentang Yahya Dia berfirman: **"Dan salam sejahtera atasnya."** (Maryam: 15)

Tentang Nuh Dia berfirman: **"Dikatakan: 'Wahai Nuh, turunlah dengan salam dari Kami dan keberkahan atasmu.'" (Hud: 48)**

Allah juga akan memberi salam pada hari kiamat kepada penghuni surga, sebagaimana Dia berfirman: **"Bagi mereka di sana buah-buahan dan bagi mereka apa yang mereka inginkan. Salam, sebagai ucapan dari Tuhan Yang Maha Penyayang." (Yasin: 57-58)**

Kata "qawlan" dinashabkan sebagai mashdar, dan fi'ilnya adalah makna yang terkandung dalam kata "salaam" berupa perkataan, karena salam adalah suatu ucapan.

Dalam Musnad Imam Ahmad dan Sunan Ibnu Majah, dari hadis Muhammad bin al-Munkadir dari Jabir radhiyallahu 'anhu, ia berkata, Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Ketika penghuni surga sedang dalam kenikmatan mereka, tiba-tiba terpancarlah cahaya dari atas mereka. Mereka pun mengangkat kepala mereka, ternyata Al-Jabbar (Allah Yang Mahaperkasa) jallajalaluhu telah menampakkan diri kepada mereka dari atas mereka. Dia berfirman: 'Wahai penghuni surga, salam sejahtera atas kalian.' Kemudian beliau membaca firman-Nya: 'Salam, sebagai ucapan dari Tuhan Yang Maha Penyayang.' Kemudian Dia pun tertutup dari pandangan mereka, namun rahmat dan keberkahan-Nya tetap ada pada mereka di tempat tinggal mereka."* (Hadis dhaif)

Dalam Sunan Ibnu Majah juga terdapat hadis marfu': *"Orang pertama yang diberi salam oleh Allah pada hari kiamat adalah Umar."* (Hadis sangat dhaif dan mengandung kemungkaran)

Allah Ta'ala berfirman: **"Penghormatan mereka pada hari mereka menemui-Nya adalah salam." (Al-Ahzab: 44)**

Ini adalah penghormatan mereka pada hari mereka menemui-Nya Tabaraka wa Ta'ala. Adalah mustahil bila ini merupakan penghormatan dari mereka untuk-Nya, karena mereka terlalu mengenal Allah untuk memberi salam kepada-Nya, dan mereka telah dilarang melakukan hal itu di dunia. Ini adalah penghormatan dari-Nya untuk mereka. Di sini, kata "tahiyyah" disandarkan kepada objek (maf'ul), yaitu penghormatan yang mereka terima, bukan penghormatan yang mereka berikan.

Seandainya tidak ada firman Allah dalam surat Yasin: **"Salam, sebagai ucapan dari Tuhan Yang Maha Penyayang,"** niscaya masih ada kemungkinan bahwa penghormatan itu datang dari para malaikat kepada mereka, sebagaimana Allah berfirman: **"Dan para malaikat masuk kepada mereka dari setiap pintu: 'Salam sejahtera atas kalian'."** (Ar-Ra'd: 23-24)

Akan tetapi itu adalah salam para malaikat ketika mereka masuk menemui penghuni surga di tempat tinggal mereka. Para malaikat masuk sambil memberi salam kepada mereka. Adapun penghormatan yang disebutkan dalam firman-Nya: **"Penghormatan mereka pada hari mereka menemui-Nya adalah salam,"** itu adalah penghormatan untuk mereka pada saat pertemuan, sebagaimana seorang kekasih menyambut kekasihnya ketika bertemu. Betapa ruginya orang-orang yang terhalang dari Tuhannya pada hari itu.

Cukup bagimu yang merindukanmu itu kejauhan (perpisahan) darinya... maka itulah dosa yang hukumannya ada di dalamnya.

Yang dimaksud adalah bahwa Allah Ta'ala adalah Dzat yang diminta darinya keselamatan, maka tidak mustahil bagi-Nya untuk memberi salam kepada hamba-hamba-Nya. Sedangkan

keselamatan tidak dimintakan untuk-Nya, maka itulah mengapa tidak boleh memberi salam kepada-Nya. Sabda beliau shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Sesungguhnya Allah itulah As-Salam"* adalah dalil yang tegas bahwa As-Salam adalah salah satu dari nama-nama-Nya.

Mereka berkata: Jika seorang muslim mengucapkan "Salam 'alaikum", maknanya adalah "nama As-Salam ada pada kalian."

Di antara hujah mereka juga adalah apa yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari hadis Ibnu Umar radhiyallahu 'anhuma: *"Bahwa seorang lelaki memberi salam kepada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, namun beliau tidak membalasnya hingga beliau menghadap tembok, kemudian bertayamum, lalu membalas salamnya, dan bersabda: 'Sesungguhnya aku tidak suka menyebut nama Allah kecuali dalam keadaan suci.'"* (Hadis shahih)

Mereka berkata: Dalam hadis ini terdapat penjelasan bahwa salam adalah dzikir kepada Allah, dan salam hanya menjadi dzikir apabila mengandung salah satu nama-Nya.

Di antara hujah mereka pula adalah bahwa orang-orang kafir dari Ahli Kitab tidak boleh lebih dahulu diberi salam, sehingga tidak boleh diucapkan kepada mereka "Salam 'alaikum." Padahal sudah diketahui bahwa tidak ada yang menyatakan makruh mengucapkan kepada salah seorang dari mereka "Sallamakallah (semoga Allah menyelamatkanmu)." Hal itu tidak lain karena As-Salam adalah salah satu nama Allah, sehingga tidak boleh memohon agar berkah nama itu turun kepada orang kafir. Demikianlah hujah-hujah yang sebagaimana engkau lihat kuat dan jelas.

Kedua: As-Salam adalah mashdar bermakna keselamatan (as-salamah), dan itulah yang diminta dan dimohonkan ketika memberi penghormatan.

Di antara hujah para pendukung pendapat ini adalah bahwa salam disebutkan tanpa alif dan lam, bahkan si pemberi salam mengucapkan "Salam 'alaikum" (tanpa alif-lam). Seandainya ia adalah salah satu nama Allah, niscaya tidak digunakan demikian. Sebaliknya, ia akan digunakan dalam bentuk definitif (ma'rifah), sebagaimana nama-nama-Nya yang indah lainnya digunakan secara definitif, seperti: **"As-Salaam, Al-Mu'min, Al-Muhaimin, Al-'Aziz, Al-Jabbar, Al-Mutakabbir."** Sebab penggunaan secara nakirah (indefinitif) tidak mengarahkan lafaz kepada sesuatu yang tertentu, apalagi mengkhususkannya hanya kepada Allah. Berbeda dengan bentuk ma'rifah yang akan mengarah kepada-Nya secara spesifik ketika nama-nama-Nya yang indah disebutkan.

Di antara hujah mereka pula adalah bahwa penyebutan "rahmat" dan "berkah" setelah salam dalam ucapan "Salam 'alaikum wa rahmatullahi wa barakatuh" menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah mashdar. Oleh karena itu, dua mashdar lainnya diathafkan (disandarkan) kepadanya.

Di antara hujah mereka juga adalah bahwa seandainya As-Salam di sini adalah salah satu nama Allah, niscaya kalimat itu tidak bisa dipahami dengan benar kecuali dengan penambahan (idmar) dan pengandaian yang mengikat maknanya, sehingga artinya menjadi: "berkah dari nama As-Salam ada pada kalian." Sebab nama itu sendiri tidak ada pada mereka. Seandainya engkau mengucapkan "Ismullahi 'alaika (nama Allah ada atasmu)", maknanya adalah berkah dari nama itu, dan semacam itu. Sudah

diketahui bahwa pengandaian seperti ini bertentangan dengan kaidah pokok dan tidak ada dalilnya.

Di antara hujah mereka pula adalah bahwa maksud dari salam bukanlah makna itu (yaitu nama Allah), melainkan untuk memberitahukan keselamatan baik sebagai berita maupun doa, sebagaimana akan dijelaskan dalam jawaban pertanyaan sesudah ini. Karena itulah salam menjadi jaminan keamanan, karena mengandung makna keselamatan dan rasa aman bagi masing-masing dari si pemberi salam dan yang membalasnya dari pihak lawan mereka.

Mereka berkata: Semua ini menunjukkan bahwa As-Salam adalah mashdar bermakna keselamatan (as-salamah). Ta' marbuthah dihapus darinya karena yang dimaksud adalah jenis keselamatan secara umum, bukan satu kali saja. Dan ta' marbuthah berfaedah pembatasan (tahdiid), sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Kesimpulan yang tepat dalam masalah ini adalah: kebenaran terdapat pada gabungan kedua pendapat. Masing-masing pendapat memiliki sebagian kebenaran, dan yang benar adalah dalam penggabungan keduanya. Hal ini kami jelaskan dengan sebuah kaidah yang telah kami isyaratkan berkali-kali, yaitu: barangsiapa berdoa kepada Allah Ta'ala dengan nama-nama-Nya yang indah, hendaknya ia memohon dalam setiap hajat dan bertawasul kepada-Nya dengan nama yang sesuai dan relevan dengan hajat tersebut, seolah-olah si pendoa menjadikan nama itu sebagai perantara. Maka jika ia berkata: *"Ya Allah, ampunilah aku dan terimalah taubatku, sesungguhnya Engkau adalah At-Tawwab Al-Ghafur (Maha Penerima Taubat lagi Maha Pengampun)"*, ia telah

memohon dua perkara dan bertawasul dengan dua nama yang mengandung makna terkabulnya permintaannya.

Demikian pula sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam kepada Aisyah radhiyallahu 'anha ketika ia bertanya kepadanya tentang apa yang harus ia doakan jika mendapati Lailatul Qadar: *"Ucapkanlah: 'Allahumma innaka 'afuwwun kariimun tuhibbul 'afwa fa'fu 'anni' (Ya Allah, sesungguhnya Engkau Maha Pemaaf lagi Maha Mulia, Engkau mencintai maaf, maka maafkanlah aku)."* (Hadis shahih)

Demikian pula sabda beliau kepada Abu Bakar Ash-Shiddiq radhiyallahu 'anhu ketika ia meminta beliau mengajarkan sebuah doa: *"Allahumma innii zhalamtu nafsii zhulman katsiiran wa innahu laa yaghfirudzdunuuba illaa anta faghfir lii maghfiratan min 'indika warhamni innaka antal ghafuurur rahiim (Ya Allah, sesungguhnya aku telah menzalimi diriku sendiri dengan kezaliman yang banyak, dan tidak ada yang mengampuni dosa-dosa kecuali Engkau, maka ampunilah aku dengan pengampunan dari sisi-Mu, dan rahmatilah aku. Sesungguhnya Engkau Maha Pengampun lagi Maha Penyayang)."* (Diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim)

Contoh ini sangat banyak sehingga tidak perlu diperpanjang dengan menyebutkan seluruh syahidnya.

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka dalam konteks ini, karena konteksnya adalah permohonan keselamatan yang merupakan hal paling penting bagi seseorang, digunakanlah lafaz yang berbentuk nama dari nama-nama Allah, yaitu As-Salam, yang dimohon darinya keselamatan. Dengan demikian, lafaz "As-Salam" mengandung dua makna: pertama, dzikir kepada Allah sebagaimana dalam hadis Ibnu Umar; kedua, permohonan

keselamatan yang merupakan maksud si pemberi salam. Jadi, "Salam 'alaikum" mengandung nama Allah sekaligus permohonan keselamatan dari-Nya. Renungkanlah faedah ini.

Serupa dengan ini adalah apa yang diriwayatkan dari sebagian ulama salaf bahwa ia berkata tentang "Amin" bahwa ia adalah salah satu nama Allah Ta'ala. Banyak orang mengingkari pendapat ini dan berkata bahwa "Amin" tidak termasuk nama-nama-Nya, dan mereka tidak memahami maksud ucapannya. Yang ia maksud adalah bahwa kalimat ini mengandung nama-Nya Tabaraka wa Ta'ala, sebab artinya adalah "kabulkanlah" dan "berikanlah apa yang kami minta kepada-Mu." Jadi kalimat itu mengandung nama-Nya sekaligus menunjukkan permohonan. Kandungan makna ini dalam "Salam 'alaikum" lebih jelas lagi, karena As-Salam memang termasuk nama-nama Allah Ta'ala. Inilah pengungkapan rahasia masalah ini.

Pasal:

Jika hal ini telah diketahui, maka hikmah ditetapkannya salam sebagai penghormatan ketika berjumpa adalah bahwa kebiasaan manusia yang berlaku di antara mereka adalah saling memberi penghormatan ketika bertemu. Setiap kelompok memiliki lafaz dan cara tersendiri yang mereka sepakati dalam ucapan salam mereka.

Bangsa Arab dahulu mengucapkan dalam penghormatan mereka di masa jahiliyah: "An'im shabaahan" dan "An'imuu shabaahan." Mereka menggunakan lafaz "an'imuu" dari kata "ni'mah" (dengan fathah pada huruf nun) yang bermakna kehidupan yang nyaman dan menyenangkan, dan

menghubungkannya dengan "shabaahan" (pagi hari), karena pagi adalah awal hari. Jika kenikmatan telah terwujud di awalnya, maka hukumnya akan terus berlanjut dan sepanjang hari pun akan berlangsung. Mereka pun mengkhususkannya di awal hari sebagai tanda percepatan (ta'jil) dan tidak menundanya hingga hari meninggi. Mereka juga mengucapkan "an'imuu masaa'an", karena waktu hanyalah pagi dan sore; pagi adalah awal hari hingga lewat pertengahannya, sedangkan sore adalah setelah lewat pertengahannya hingga malam. Karena itulah orang-orang berkata: "Sabbahakallahu bikhairin" dan "Massakallahu bikhairin." Inilah makna "An'im shabaahan wa masaa'an", hanya saja di dalamnya tidak ada penyebutan nama Allah.

Bangsa Persia mengucapkan dalam penghormatan mereka: "Hazar saleh bimemai," artinya: "Semoga engkau hidup seribu tahun." Setiap umat memiliki penghormatan dari jenis ini atau yang serupa. Mereka juga memiliki penghormatan khusus untuk para raja berupa sikap-sikap tubuh tertentu ketika memasuki kediaman mereka, seperti sujud dan semacamnya, serta lafaz-lafaz khusus yang membedakan penghormatan kepada raja dari penghormatan kepada rakyat biasa. Semua itu tujuannya adalah kehidupan, kenikmatannya, dan kelangsungannya. Karena itulah dinamakan "tahiyyah" (penghormatan), yang merupakan kata bentukan dari kata "hayah" (kehidupan), seperti "takrimah" dari "karamah", namun dua huruf yang sama diidghamkan (dilebur) sehingga menjadi "tahiyyah."

Maka Allah Yang Maha Suci lagi Maha Kudus menetapkan bagi umat Islam salam sebagai penghormatan di antara mereka: "Salam 'alaikum." Salam ini lebih utama dari semua penghormatan umat-umat lain. Di antara penghormatan mereka ada yang

mustahil dan dusta, seperti ucapan "Semoga engkau hidup seribu tahun." Ada yang kurang maknanya, seperti "An'im shabaahan." Ada pula yang tidak layak kecuali untuk Allah, seperti sujud. Maka penghormatan dengan salam lebih utama dari semua itu, karena mengandung keselamatan yang tidak ada kehidupan dan keberuntungan tanpanya. Keselamatan inilah yang lebih didahulukan dari segalanya.

Tujuan seorang hamba dari kehidupan hanya dapat terwujud dengan dua hal: selamat dari keburukan dan mendapatkan semua kebaikan. Selamat dari keburukan lebih didahulukan daripada mendapatkan kebaikan, dan itulah pokoknya. Karena itulah manusia, bahkan setiap makhluk hidup, lebih mementingkan keselamatannya terlebih dahulu, kemudian keberuntungannya. Di samping itu, keselamatan yang mutlak sudah mengandung di dalamnya diperolehnya kebaikan, sebab jika kebaikan luput maka akan terjadi kebinasaan, kerusakan, atau kekurangan dan kelemahan. Luputnya kebaikan menghalangi terwujudnya keselamatan yang mutlak. Jadi, keselamatan mencakup selamatnya seseorang dari segala keburukan dan kemenangan dengan kebaikan. Dengan demikian, keselamatan mencakup dua pokok yang tidak sempurna kehidupan kecuali dengannya, sekaligus bersumber dari nama-Nya As-Salam dan mengandungnya. Ta' marbuthah dihapus darinya karena alasan yang telah kami sebutkan, yaitu menghendaki jenisnya bukan keselamatan yang satu kali.

Karena surga adalah negeri keselamatan dari segala aib, keburukan, dan malapetaka, bahkan telah terbebas dari segala yang mengusik ketenangan hidup, maka penghormatan penghuninya di sana adalah "Salam." Sang Tuhan menghormati

mereka di sana dengan salam. **"Dan para malaikat masuk kepada mereka dari setiap pintu: 'Salam sejahtera atas kalian atas kesabaran kalian, maka alangkah baiknya tempat kesudahan itu'."** (Ar-Ra'd: 23-24)

Inilah rahasia penghormatan dengan salam ketika berjumpa. Adapun dalam surat-menyurat, karena kedua pihak yang berkirim surat masing-masing tidak hadir di hadapan yang lain, sedangkan suratnya kepada orang itu berperan sebagai ucapan langsung kepadanya, maka digunakanlah dalam surat kepadanya salam yang sama seperti yang digunakan jika ia berbicara langsung dengannya, karena surat berperan menggantikan ucapan langsung.

Pasal

Pertanyaan Kelima: Penggunaan Huruf "Alaa" (pada) sebagai Kata Pengantar Makna Ini

Jawabannya dimulai dengan menyebutkan sebuah pengantar, yaitu apa makna ucapan *sallamtu* (aku mengucapkan salam). Jika maknanya telah dipahami, maka akan diketahui pula bahwa huruf 'alaa adalah huruf yang paling tepat digunakan bersamanya.

Ketahuilah bahwa lafaz *sallamtu 'alaihi* (aku mengucapkan salam kepadanya), *shallaitu 'alaihi* (aku bershalawat atasnya), dan *la'antu fulaan* (aku melaknat si fulan) — semuanya adalah lafaz-lafaz yang merupakan kalimat permintaan (thalab), bukan sekadar makna tunggal yang berdiri sendiri.

Maka ucapanmu *sallamtu* maknanya adalah: kamu mengucapkan "as-salaamu 'alaika". Ucapan *shallaitu 'alaihi*

maknanya: kamu mengucapkan "*Allaahumma shalli 'alaihi*" atau kamu mendoakannya. Dan ucapan *la'antuhu* maknanya: kamu mengucapkan "*Allaahumma al'anhu*".

Padanan dari hal ini adalah: *sabbahtu Allaaha* artinya kamu mengucapkan "*subhaanallah*". Yang serupa dengan ini – meski dibentuk dari lafaz kalimat itu sendiri – adalah:

- *hallala*, ketika seseorang mengucapkan "*laa ilaaha illallaah*"
- *hamdala*, ketika mengucapkan "*alhamdulillah*"
- *hawqala*, ketika mengucapkan "*laa hawla wa laa quwwata illaa billaah*"
- *hayy'ala*, ketika mengucapkan "*hayya 'alash-shalaah*"
- *basmala*, ketika mengucapkan "*bismillaah*"

Seorang penyair berkata:

Laila pun mengucap basmala di pagi hari saat aku menjumpainya – betapa indahnya kekasih yang selalu menyebut basmala itu.

Apabila hal ini telah terbukti, maka ucapanmu *sallamtu 'alaihi* berarti: kamu menjatuhkan lafaz tersebut kepadanya dan meletakkannya di atasnya, sebagai isyarat bahwa maknanya meliputi dan menaunginya sebagaimana pakaian menaungi dan membungkus pemakainya. Oleh karena itu, huruf *'alaa* adalah huruf yang paling tepat dan sesuai untuknya. Maka renungkanlah hal ini.

Adapun firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Dan adapun jika dia termasuk golongan kanan, maka (dikatakan kepadanya): 'Selamat sejahtera bagimu karena kamu termasuk golongan kanan.'" (Al-Waqi'ah: 90-91)**

Ini bukanlah salam penghormatan (tahiyyah). Seandainya ini merupakan salam penghormatan, niscaya Allah akan berfirman: *"fa salaamun 'alaihi"* (salam sejahtera atasnya), sebagaimana Dia berfirman: **"Salam sejahtera bagi Ibrahim"** (Ash-Shaffat: 109) dan **"Salam sejahtera bagi Nuh"** (Ash-Shaffat: 79).

Akan tetapi, ayat ini mengandung penjelasan tentang tingkatan dan golongan manusia pada hari kiamat kecil (al-qiyaama ash-shughraa), yaitu saat menghadap kepada Allah. Allah menyebutkan bahwa mereka terbagi menjadi tiga golongan:

1. **Golongan yang didekatkan (muqarrab):** baginya ruh (ketenangan), rayhan (harum-haruman), dan surga penuh kenikmatan.
2. **Golongan pertengahan dari ashhabul yamin:** baginya keselamatan. Allah menjanjikan keselamatan baginya, sementara bagi golongan yang didekatkan dijanjikan keberuntungan dan kemenangan besar — meski keduanya sama-sama selamat dan beruntung.
3. **Golongan yang zalim karena mendustakan dan tersesat:** diancam dengan jamuan air mendidih dan dibakar dalam neraka Jahim.

Karena konteks ayat ini bukan merupakan konteks penghormatan, melainkan konteks pemberitaan tentang

keadaannya, maka disebutkanlah apa yang akan ia peroleh berupa keselamatan.

Apabila ada yang bertanya: "Perbedaan yang kamu sebutkan itu memang benar, namun apa makna huruf *lam* dalam firman-Nya *laka* (bagimu)? Siapa yang diajak bicara? Dan apa makna huruf *min* dalam firman-Nya *min ashhaabil yamin* (dari golongan kanan)?" — maka ini tiga pertanyaan sekaligus tentang ayat ini.

Dijawab: Kami telah menunaikan — dengan segala puji bagi Allah Ta'ala — penjelasan perbedaan antara salam dalam ayat ini dengan salam penghormatan, dan itulah yang menjadi tujuan utama. Adapun tiga pertanyaan ini, meskipun berkaitan dengan ayat, namun berada di luar tujuan utama kami. Namun demikian, kami akan menjawabnya demi melengkapi faedah, dengan daya dan kekuatan Allah — meski kami tidak menjumpai seorang pun dari kalangan para mufasir yang benar-benar memuaskan dalam persoalan ini, atau yang mengungkap hakikat makna dan lafaznya dengan tuntas. Sebagian dari mereka ada yang mengatakan maknanya: "*kamu selamat karena termasuk golongan kanan*", dan sebagian lagi menyatakan hal lain yang hanya berputar-putar sekitar maknanya tanpa mengena dengan tepat.

Ketahuilah bahwa sesuatu yang didoakan — baik berupa kebaikan maupun keburukan — dihubungkan kepada pemiliknya dengan huruf *lam* yang menunjukkan kepemilikan dan penetapan, sebagaimana firman Allah Ta'ala: "**Mereka itulah yang mendapat laknat**" (Al-Baqarah: 161) — Allah tidak mengatakan *'alaihim al-la'nah*, melainkan *lahum al-la'nah*, sebagai isyarat bahwa makna laknat itu benar-benar menetap dan ditetapkan bagi mereka.

Demikian pula firman-Nya: **"Dan celakalah kamu dari apa yang kamu sifatkan"** (Al-Anbiya': 18).

Dalam konteks kebalikannya dikatakan: *laka ar-rahma* (bagimu kasih sayang), *laka at-tahiyya* (bagimu penghormatan), *laka as-salaam* (bagimu keselamatan). Dari sini pula ayat ini: **"maka (dikatakan): 'Selamat sejahtera bagimu'"** — maknanya: keselamatan itu telah ditetapkan dan diperuntukkan bagimu.

Berdasarkan ini, maka yang diajak bicara adalah setiap orang yang termasuk jenis ini, yakni merupakan khitab (seruan) untuk jenis/golongan. Artinya: *"Selamat sejahtera bagimu, wahai orang yang termasuk golongan kanan"* — sebagaimana kamu berkata: *"Berbahagialah kamu yang termasuk di antara mereka."*

Karena itulah — dan Allah lebih mengetahui — digunakanlah huruf *min* dalam firman-Nya **"min ashhaabil yamin"**, dan kalimat preposisi ini berkedudukan sebagai haal (keterangan keadaan), maksudnya: *"Keselamatan bagimu dalam keadaanmu sebagai bagian dari golongan kanan"* — sebagaimana kamu berkata: *"Berbahagialah kamu yang termasuk pengikut dan golongan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam"*, yakni sebagai bagian dari mereka. Kata depan beserta majrur-nya setelah kata yang definitif (ma'rifah) berkedudukan nashab sebagai haal, sebagaimana kamu berkata: *"Aku mencintaimu sebagai orang yang termasuk ahli agama dan ilmu"*, yakni dalam keadaan sebagai bagian dari mereka.

Inilah makna ayat ini. Meskipun penjelasan ini tidak terdapat dalam kitab-kitab tafsir, namun sebagian ulama tafsir telah mendekatinya — hanya saja tidak mengena dengan tepat dan tidak mengungkap maknanya dengan jelas. Maka kembalilah menelaah

apa yang telah mereka katakan. Dan Allah Ta'ala adalah Pemberi taufik yang melimpahkan karunia-Nya.

Pasal

Pertanyaan Keenam: Hikmah Memulai dengan Kata Benda Tak Tentu (Nakirah) di Sini, Padahal Asalnya Khabar Didahulukan atasnya

Pertanyaan ini sebenarnya mengandung dua pertanyaan sekaligus:

1. Apa hikmah memulai dengan nakirah di tempat ini?
2. Jika sudah dimulai dengannya, mengapa khabar tidak didahulukan atas muqtada' (subjek), karena itulah kaidah asalnya — seperti dalam kalimat "*fid-daari rajulun*" (di dalam rumah ada seorang laki-laki)?

Jawaban atas pertanyaan pertama: Para ahli nahwu (tata bahasa Arab) berkata bahwa apabila nakirah mengandung makna doa — seperti *salaamun laka* (selamat sejahtera bagimu) dan *wailun lahu* (celakalah dia) — maka memulai dengannya dibolehkan. Sebabnya, doa merupakan salah satu jenis perkataan, dan dengan itu nakirah memperoleh semacam kekhususan sehingga boleh dijadikan muqtada'.

Namun pandangan ini sejatinya tidak memiliki landasan yang kuat. Sebab khabar pun merupakan salah satu jenis perkataan, namun demikian kedudukannya sebagai khabar tidak serta-merta membolehkan nakirah dijadikan muqtada'. Maka bagaimana pula kedudukan doa bisa menjadi alasan pembolehan?

Adapun perbedaan antara doa, khabar, dan thalab (perintah/permohonan) sebagai jenis-jenis perkataan — hal itu tidak serta-merta mengkhususkan cakupan nakirah sehingga layak untuk diberitakan tentangnya. Karena yang menghalangi nakirah dijadikan mubtada' adalah sifatnya yang masih umum dan samar, yang menyulitkan pendengar untuk membayangkannya dengan jelas dalam benak hingga ia dapat memperoleh manfaat dari nisbat khabar kepadanya. Dalam hal ini tidak ada bedanya apakah perkataan itu berupa doa atau khabar.

Pendapat yang mengatakan bahwa memulai dengan nakirah terlarang hanya apabila tidak memberikan faedah — seperti "*rajulun fid-dunya*" (ada seorang laki-laki di dunia) atau "*rajulun maata*" (ada seorang laki-laki yang mati) — dan apabila memberikan faedah maka boleh tanpa batasan tertentu, pandangan ini lebih baik daripada membatasinya hanya pada konteks doa. Dan yang terbaik dari semuanya adalah pendekatan imam nahwu Sibawaih; ia dalam kitabnya tidak menetapkan batasan khusus maupun bilangan tertentu untuk memulai dengan nakirah, melainkan menjadikan syarat kebenarannya adalah *faedah* — dan inilah pendapat yang benar, yang tidak dapat digoyahkan oleh kajian yang mendalam.

Setiap orang yang memaksakan diri membuat batasan tertentu, pasti akan ada lafaz-lafaz yang keluar dari batasannya, sehingga ia terpaksa memaksakan lafaz-lafaz tersebut masuk ke dalam batasan itu dengan susah payah, atau mengkhususkannya dengan batasan-batasan lain, hingga ada sebagian ahli nahwu yang menetapkan tiga puluh batasan dalam bab ini, bahkan ada yang melebihinya — semua ini hanyalah pemaksaan yang tidak diperlukan.

"Dan aku pun terbebas dari keburuhan yang memperlihatkan taringnya" – dan pintu persoalan ini adalah suatu kaidah yang menyeluruh dalam bab muftada'.

Jika kamu berkata: "Lalu apa batasanmu jika kamu mengikuti cara mereka dalam hal ini?" – maka dengarkanlah sekarang kaidah menyeluruh dalam bab ini yang hampir tidak ada yang menyimpang darinya:

Asal muftada' adalah harus berupa kata yang definitif (ma'rifah) atau yang telah dikhususkan dengan salah satu bentuk pengkhususan, dengan cara yang menghasilkan faedah dari pengabarannya. Apabila semua bentuk pengkhususan tidak terpenuhi sama sekali, maka tidak boleh diberitakan tentangnya – kecuali apabila khabarnya berupa kalimat preposisi yang informatif, definitif, dan didahulukan atasnya, dengan keempat syarat ini sekaligus.

Sebabnya, apabila khabar preposisi didahulukan dan bersifat definitif, maka ia seolah-olah menjadi pokok pembicaraan, dan nakirah yang diakhirkan seolah-olah menjadi khabar baginya.

Contohnya: apabila kamu berkata *"alaa zaidin dainun"* (Zaid punya utang), kamu akan mendapati kalimat ini semakna dengan *"Zaidun madiinun"* (Zaid adalah orang yang berutang). Pokok faedah di sini adalah utang itu sendiri, itulah yang dihasilkan dari pemberitaan. Maka jangan terkecoh oleh analisis gramatikal yang mengatakan *"alaa zaidin"* adalah kalimat preposisi – bagaimana bisa ia menjadi muftada'? Sungguh, dalam hakikatnya ialah yang diberitakan tentangnya. Yang dimaksud bukan memberitakan tentang utang, melainkan memberitakan tentang Zaid bahwa ia memiliki utang.

Apabila khabar tidak informatif, maka kalimat itu tidak memberikan faedah apa pun, dan tidak ada bedanya apakah khabar didahulukan atau diakhirkan — seperti "*fid-dunya rajulun*" (ada seorang laki-laki di dunia), yang tidak ada faedahnya sama seperti "*rajulun fid-dunya*". Di sini ketidakadaan faedah bukan karena mendahulukan atau mengakhirkan, melainkan karena khabarnya memang tidak informatif.

Berbeda dengan "*fid-daari imra'atun*" (di dalam rumah ada seorang perempuan) — ini kalimat yang berfaedah, karena semakna dengan "*ad-daaru fiihaa imra'atun*" (rumah itu ada perempuan di dalamnya). Kamu memberitakan tentang rumah bahwa di dalamnya ada perempuan — baik dalam lafaz maupun makna. Sebab kamu tidak bermaksud memberitakan tentang perempuan bahwa ia berada di dalam rumah; seandainya itu yang kamu maksud, kamu akan lebih dahulu menetapkan siapa yang diberitakan, lalu menisbatkan khabar kepadanya. Yang kamu maksud sesungguhnya adalah memberitakan tentang rumah bahwa ia ditempati seorang perempuan dan mengandung seorang perempuan di dalamnya. Inilah yang membuat pemberian kabar tentang nakirah menjadi baik di sini — sebab ia pada hakikatnya bukan khabar, melainkan justru ia adalah khabar tentang ma'rifah yang mendahuluinya.

Inilah hakikat kalimat tersebut. Adapun analisis gramatikal-nahwunya: kalimat preposisi adalah khabar yang didahulukan, dan nakirah adalah muqtada' yang diakhirkan — dengan syarat nakirah itu bersifat deskriptif (maushuuf).

Jika kamu bertanya: "Mengapa tidak boleh muqtada' ini didahulukan secara lafaz, sehingga tidak bisa dikatakan '*imra'atun fid-daari*' atau '*dainun 'alaa zaidi*'?" — maka jawabannya: karena

nakirah sangat kuat membutuhkan sifat (na'at). Apabila nakirah tersebut didahulukan, benak pendengar akan segera beranggapan bahwa kalimat preposisi yang mengikutinya adalah sifat (na'at) untuknya, bukan khabarnya — karena memang bukan kebiasaannya untuk diberitakan sebelum disifati. Maka benak pun tetap menunggu datangnya khabar, masih dalam keraguan apakah yang didengarnya itu khabar ataukah sifat, sehingga tidak tercapai faedah dan ia tetap dalam kelelahan menunggu.

Namun apabila kalimat preposisi didahulukan atasnya, maka tidak mungkin lagi ia menjadi sifat — karena sifat tidak boleh mendahului yang disifatinya. Maka benak pendengar pun langsung memahami bahwa nama yang berposisi sebagai majrur yang didahulukan itulah khabarnya, dan nakirah itulah yang dibicarakan serta menjadi pokok faedah.

Setelah kamu memahami ini, di antara bentuk pengkhususan yang membolehkan nakirah dijadikan mubtada' adalah:

Pertama: nakirah yang disifati, seperti firman Allah Ta'ala: **"Dan sungguh, seorang hamba yang beriman lebih baik daripada orang musyrik."** (Al-Baqarah: 221)

Kedua: nakirah yang bersifat umum (kulliyyah), seperti *"maa ahadun khairun min rasuulillaah"* (tidak ada seorang pun yang lebih baik dari Rasulullah) dan *"hal ahadun 'indaka"* (adakah seseorang di sisimu?).

Ketiga: nakirah yang berada dalam konteks perbandingan (tafdhil), seperti ucapan Umar radhiyallahu 'anhu: *"tamratun khairun min jaraadah"* (kurma lebih baik dari belalang).

Perbandingan ini merupakan bentuk pengkhususan dengan keumuman; sebab yang dimaksud bukan satu buah kurma yang tidak tertentu dari jenis ini, melainkan bahwa jenis ini lebih baik dari jenis itu. Digunakanlah ta' yang menunjukkan satuan sebagai isyarat bahwa keutamaan ini berlaku pada setiap individu dari jenis tersebut.

Keempat: termasuk dalam hal ini adalah takwil Sibawaih terhadap firman Allah Ta'ala: **"(Ikuti) ketaatan dan perkataan yang baik."** (Muhammad: 21) — Sibawaih mengira-ngirakan maknanya: *"ketaatan adalah yang lebih utama, dan perkataan yang baik adalah yang lebih sesuai dan lebih layak bagimu."* Ini lebih baik dari pendapat sebagian orang yang mengatakan bahwa yang membolehkan mu'tada' nakirah di sini adalah karena ia di-'athaf-kan kepada sesuatu yang disifati — sebab pensifatan pada ma'thuf 'alaih tidak mengharuskan adanya pensifatan pada ma'thuf itu sendiri. Cukuplah jika dikatakan *"thaa'atun amtsal"* (ketaatan adalah yang lebih utama) tanpa perlu di-'athaf-kan, dan itu sudah dibenarkan.

Kelima: nakirah yang berada dalam konteks perincian setelah penyebutan secara global. Misalnya kamu berkata: *"Bagikan pakaian-pakaian ini di antara mereka: sehelai untuk Zaid, sehelai untuk Amr, sehelai untuk Bakr."* Nakirah di sini telah menjadi khusus dan tertentu, hilang sifat umum dan ketidaktentuannya di antara jenis-jenis pakaian itu, bahkan telah dikhususkan pada pakaian-pakaian tertentu tersebut. Seolah-olah kamu berkata: *"sehelai dari pakaian-pakaian itu untuk Zaid, sehelai dari pakaian-pakaian itu untuk Amr."* Ini adalah pembatasan dan pengkhususan.

Keenam: memulai dengan nakirah apabila kalimatnya bukan sekadar khabar murni, melainkan mengandung makna pujian dan

sanjungan. Contohnya ucapan mereka: *"amtun fil hajari laa fiika"* (cacatlah batu itu, bukan kamu). Mereka tidak berhenti pada *"amtun fil hajar"* saja, melainkan menyertainya dengan *"laa fiika"* – sehingga makna kalimat menjadi: menisbatkan cacat kepada batu lebih layak daripada menisbatkannya kepadamu, dan cacat itu lebih pantas bagi batu daripada bagimu. Sebab yang mereka maksud adalah menyucikan lawan bicara dan menafikan aib darinya, bukan memberitakan tentang cacat bahwa ia ada pada batu. Ini secara hakikat mengandung penafian – dari batu maupun dari lawan bicara – hanya saja penafiannya dari lawan bicara lebih kuat. Apabila perkataan itu mengandung makna penafian, tidaklah mengherankan jika dimulai dengan nakirah, karena ada makna keumuman dan faedah di dalamnya.

Ketujuh: ucapan mereka *"syarrun aharra dzaa naab"* (keburukanlah yang membuat si bertaring ini menggeram). Dalam kalimat ini ada dua analisis:

1. Nakirah itu bersifat deskriptif, yakni: *"syarrun 'azhiimun"* (keburukan yang besar) atau *"syarrun makhuwf"* (keburukan yang menakutkan) yang membuatnya menggeram.
2. Kalimat itu bermakna kalimat lain, yaitu: *"maa aharra dzaa naaba illaa syarrun"* (tidak ada yang membuat si bertaring ini menggeram kecuali keburukan) atau *"innamaa aharrahu syarrun"* (hanyalah keburukanlah yang membuatnya menggeram).

Tidak diragukan kebenaran analisis kalimat ini dari sisi fa'il (pelaku). Demikian pula halnya apabila dianalisis dari sisi muftada' dan khabar yang semakna dengannya.

Kedelapan: ucapan mereka "*syarrun maa jaa'a bihi*" (keburukkanlah yang ia bawa). Makna kalimat ini adalah "*maa jaa'a bihi illaa syarrun*" (tidaklah yang ia bawa kecuali keburukan). Di sini partikel *maa* yang bersifat *za'idah* (tambahan) menyampaikan dua makna sekaligus: penafian dan penetapan — sebagaimana dalam "*innamaa jaa'a bihi syarrun*" (sesungguhnya yang ia bawa hanyalah keburukan), dan seperti dalam firman Allah Ta'ala: **"Maka sedikit sekali mereka beriman."** (Al-Baqarah: 88) — maknanya: tidaklah mereka beriman kecuali sedikit.

Begitu pula firman-Nya: **"Maka karena mereka melanggar perjanjian mereka, Kami melaknat mereka."** (Al-Ma'idah: 13) — maknanya: tidaklah Kami melaknat mereka kecuali karena pelanggaran perjanjian mereka. Dan firman-Nya: **"Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka."** (Ali Imran: 159) — maknanya: tidaklah kamu berlaku lemah lembut kepada mereka kecuali karena rahmat dari Allah.

Janganlah kamu mendengar ucapan sebagian ahli nahwu yang mengatakan bahwa *maa* di tempat-tempat ini adalah *maa za'idah* (tambahan tanpa makna) — karena itu lahir dari kurangnya perenungan.

Jika ada yang bertanya: "Dari mana kalian tahu bahwa *maa* ini memberikan dua makna tersebut — penafian dan penetapan — padahal seandainya ia bermakna penafian secara tegas, ia hanya memberikan satu makna saja (penafian). Jika penafiannya tidak tegas, bagaimana bisa ia memberikan dua makna?"

Jawabannya: kami tidak mengklaim bahwa *maa* itu sendiri yang memberikan dua makna, melainkan dua makna itu timbul

darinya bersama-sama dengan qarinah (konteks) yang menyertainya dalam kalimat.

Dalam "*syarrun maa jaa'a bihi*" — ketika nakirah disatukan dengan *maa* dan nakirah pada dasarnya tidak boleh dijadikan muftada', maka apabila ia tetap didahulukan, dipahami bahwa faedah khabar itu dikhususkan padanya. Dan pengkhususan itu dikuatkan oleh *maa*, sehingga hal itu dinafikan dari selain nakirah muftada' ini, dan tidak terjadi kecuali padanya — hingga pendengar memahami dari ini apa yang dipahami dari ucapan "*maa jaa'a bihi illaa syarrun*". Mereka mencukupkan dengan *maa* ini sebagai ganti dari *maa* yang menafikan, dan dengan memulai nakirah sebagai ganti dari *illaa* (kecuali).

Adapun ucapan "*innamaa zaidun qaa'imun*" (sesungguhnya Zaid berdiri), maka *maa* telah bergabung dengan *inna* dan menyatu dengannya sehingga keduanya menjadi satu kata. *Inna* memberikan penetapan seperti *illaa*, dan *maa* memberikan penafian. Karena itulah dibolehkan "*innamaa yaquumu anaa*" (sesungguhnya yang berdiri adalah aku), sementara *anaa* tidak menjadi fa'il-nya kecuali apabila dipisahkan dari fi'il dengan *illaa* — kamu berkata "*maa yaquumu illaa anaa*" (tidak ada yang berdiri kecuali aku) namun tidak berkata "*yaquumu anaa*". Maka apabila kamu berkata "*innamaa qaama anaa*" (sesungguhnya yang berdiri adalah aku), kamu seolah-olah mengucapkan *maa* bersama *illaa* sekaligus. Seorang penyair berkata:

Aku membela kehormatan kaumku, dan sesungguhnya yang membela kehormatan mereka hanyalah aku atau orang seperti aku.

Apabila kamu telah memahami bahwa penggabungan *maa* dengan *inna* dan penyatuannya dengannya menghasilkan penafian

dan penetapan sekaligus ini, maka alihkan makna ini kepada penyatuannya dengan huruf jar dalam firman Allah Ta'ala: **"Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah"** dan **"Maka karena mereka melanggar perjanjian mereka"** — dan renungkanlah betapa kamu menemukan perbedaan antara susunan ini dengan seandainya dikatakan *"birrahmatim minallaah"* atau *"binaqdhilhim miitsaaqahum"*. Sungguh kamu akan memahami dari susunan ayat: *"tidaklah kamu berlaku lemah lembut kepada mereka kecuali karena rahmat dari Allah"* dan *"tidaklah Kami melaknat mereka kecuali karena pelanggaran perjanjian mereka."*

Demikian pula firman-Nya: **"Maka sedikit sekali mereka beriman"** — *maa* di sini menunjukkan penafian dengan lafaznya, dan menunjukkan penetapan dengan didahulukannya *ma'mul* yang seharusnya diakhirkan, serta keterkaitan *maa* dengannya disertai pendahuluannya — sebagaimana telah dikukuhkan dalam pembahasan *"syarrun maa jaa'a bihi"*.

Kami telah menguraikan hal ini secara panjang lebar dalam kitab Al-Fath Al-Makki, dan kami telah menjelaskan di sana bahwa tidak ada satu huruf pun dalam Al-Quran yang bersifat *za'idah* (tanpa makna). Kami membahas semua yang disebutkan dalam hal itu dan menjelaskan bahwa setiap lafaz memiliki faedah baru yang melampaui susunan aslinya.

Tidak mengapa pena ini mengalir hingga sejauh ini, meskipun bukan tujuan utama kami — karena hal itu lebih penting dari sebagian yang sedang kami bahas. Maka kembalilah ke pokok pembahasan.

Kami katakan: yang membenarkan memulai dengan nakirah dalam "*salaamun 'alaikum*" adalah bahwa orang yang mengucapkan salam adalah orang yang berdoa, dan nakirah yang menjadi muftada' — yaitu *salaam* — itulah yang diminta dan dituju dengan doa tersebut. Dengan demikian, ia menjadi hal yang paling penting dan paling diperhatikan. Kedudukannya setara dengan ucapan: "*Aku meminta kepada Allah keselamatan atasmu*" dan "*Aku memohon kepada Allah keselamatan bagimu*." Maka *salaamu* (keselamatan) itulah yang menjadi tujuan dan maksudmu.

Tidakkah kamu melihat bahwa seandainya kamu berkata "*as'alullaaha 'alaika salaaman*" (aku meminta kepada Allah atasmu keselamatan), itu tidak dibenarkan? Namun inilah kekuatan dan makna kalimat itu. Maka renungkanlah — ini sungguh menakjubkan.

Jika kamu berkata: "Jika ia sekekuatan itu maknanya, mengapa tidak dinashabkan seperti *suqyaa* dan *ri'yaa* — karena artinya *saqaakallaahu suqyaa* (semoga Allah memberimu minum) dan *ra'aakallaahu ri'yaa* (semoga Allah memeliharamu)?"

Jawabannya akan datang dalam jawaban pertanyaan kesepuluh — tentang perbedaan antara salam Ibrahim 'alaihissalam dan salam tamunya — insya Allah.

Selain itu, yang memperindah memulai dengan nakirah di sini adalah bahwa ia secara hukum dianggap sebagai nakirah yang disifati (maushuuf). Sebab apabila seseorang mengucapkan "*salaamun 'alaikum*", yang ia maksud adalah "*salaamun minnii 'alaika*" (keselamatanku atasmu), sebagaimana firman Allah Ta'ala: **"Turunlah dengan keselamatan dari Kami."** (Hud: 48)

Tidakkah kamu perhatikan bahwa tujuan orang yang mengucapkan salam adalah memberitahu orang yang disalaminya bahwa penghormatan dan keselamatan itu datang dari dirinya sendiri — karena di situlah tercapai tujuan salam: berupa penghormatan, saling mencintai, dan saling memperhatikan.

Dengan demikian, kamu telah mengetahui jawaban dua pertanyaan: mengapa dimulai dengan nakirah, dan mengapa ia didahulukan atas khabar — berbeda dari kaidah umum dalam kasus yang serupa. Wallahu a'lam.

Pasal:

Adapun pertanyaan ketujuh: mengapa pihak yang mengucapkan salam mendahulukan kata "salam," sedangkan pihak yang membalas mendahulukan kata "alaika" (kepadamu/atasmu)?

Jawabannya: dalam hal itu terdapat beberapa faedah.

Pertama: untuk membedakan antara balasan salam dan ucapan salam pembuka. Sebab jika orang yang membalas mengucapkan "Assalamu'alaikum" atau "Salamun 'alaikum," maka tidak diketahui apakah itu balasan salam ataukah ucapan salam baru darinya. Namun jika ia mengucapkan "'Alaika as-salam," maka jelaslah bahwa ia sedang membalas ucapan salam. Yang diinginkan oleh pemberi salam dari orang yang diberi salam adalah agar salamnya dibalas, bukan agar orang itu memulai salam baru kepadanya. Karena rahasia inilah — dan Allah lebih mengetahui — Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam melarang orang yang membalas salam mengucapkan "'Alaika as-salam" sebagai pembuka ucapan, seraya bersabda: *"Janganlah kamu mengucapkan 'alaika as-salam, karena 'alaika as-salam adalah*

ucapan salam kepada orang yang sudah mati." (Hadits sahih, dan pembahasannya beserta maknanya akan datang pada tempatnya.)

Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melarang memulai salam dengan redaksi balasan yang seharusnya hanya muncul setelah ada salam terlebih dahulu? Dan dalam sabdanya *"karena itu adalah ucapan salam kepada orang mati"* tidak terkandung dalil bahwa itulah yang disyariatkan dalam ucapan salam kepada orang yang sudah meninggal, sebagaimana akan kami sebutkan nanti.

Jika mereka telah menetapkan perbedaan antara salam pembuka dan salam balasan, maka mereka mengkhususkan pembuka salam dengan mendahulukan kata "salam" karena itu yang menjadi pokok; dan mengkhususkan pembalas dengan mendahulukan kata keterangan (*jar wa majrur*).

Faedah kedua: bahwa salam dari pihak pembalas berjalan seperti jawaban, dan karena itu cukup dengan satu kata yang menunjukkan maknanya. Jika ia hanya mengucapkan "wa 'alaika," maka itu sudah mengandung makna balasan, sebagaimana yang disyariatkan ketika membalas salam kepada Ahli Kitab. Padahal kita diperintahkan untuk membalas ucapan selamat seseorang dengan yang setara dengannya — ini adalah bagian dari keadilan yang wajib bagi setiap orang. Ini menunjukkan bahwa ucapan pembalas "wa 'alaika" setara dengan ucapan "salamun 'alaika" dari pihak pemberi salam. Namun untuk sesama Muslim dianjurkan mengulang lafal yang sama secara utuh demi menegaskan kesetaraan dan menghilangkan kekhawatiran bahwa salamnya tidak dibalas, karena mungkin saja yang dimaksud "wa 'alaika" adalah sesuatu yang lain.

Adapun Ahli Kitab, karena mereka sering menyimpangkan ucapan salam dan tidak berlaku adil di dalamnya — dan kadang mereka mengucapkan salam yang benar tanpa penyimpangan sehingga membingungkan pembalas — maka disunnahkan menggunakan satu kata yang mengandung balasan atas ucapan mereka. Tidak disyariatkan menggunakan kalimat lengkap, karena: jika kalimat lengkap itu mengandung penyimpangan seperti yang mereka ucapkan, maka tidak pantas bagi seorang Muslim untuk menyimpangkan salam yang merupakan ucapan selamat ahli surga — apalagi salam itu adalah dzikir kepada Allah sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, hanya karena mengikuti penyimpangan orang kafir. Dan jika ia membalas dengan salam yang benar tanpa penyimpangan, padahal ucapan Muslim itu menyimpang, maka salam yang benar itu tidak layak ia dapatkan. Maka beralih ke bentuk tunggal, yaitu "wa 'alaika," adalah tuntutan keadilan dan kebijaksanaan, sekaligus terjaga dari penyimpangan dzikir Allah. Renungkanlah faedah yang indah ini.

Kesimpulannya: dalam balasan, cukup dengan mengucapkan "wa 'alaika," namun disempurnakan demi memenuhi tuntutan keadilan dan menghilangkan keraguan.

Faedah ketiga — dan ini lebih kuat dari yang sebelumnya: bahwa ucapan salam dari pemberi salam mengandung doa keselamatan bagi orang yang diberi salam agar keselamatan turun dan menetap padanya. Sedangkan balasan mengandung permohonan agar yang serupa turun pada pembalas itu pula. Ketika ia mengucapkan "wa 'alaika as-salam," maknanya: "dan atasmu pula keselamatan yang sama seperti yang kamu doakan untukku." Sebagaimana jika seseorang berkata "ghafara Allahu laka" (semoga Allah mengampunimu), maka kamu balas "wa laka

yaghfiru" (dan semoga Dia mengampunimu pula) — ini lebih indah dari sekadar mengucapkan "wa ghafara lak." Demikian pula jika ia berkata "rahmatullahi 'alaika" kamu balas "wa 'alaika," atau jika ia berkata "afa Allahu 'anka" kamu balas "wa 'anka," dan seterusnya. Sebab tujuannya adalah menyertakan diri bersama orang yang didoakan dalam doa itu, bukan sekadar mengulang doa yang sama dari awal. Seolah ia berkata: "dan kamu pun demikian, kamu serikat denganku dalam hal itu, aku tidak menikmatinya sendirian dan tidak mengkhususkannya hanya untukku." Tidak diragukan bahwa makna ini menuntut mendahulukan pihak yang diajak berserikat. Renungkanlah ini.

Pasal:

Adapun pertanyaan kedelapan: apa hikmah diawalnya salam dengan bentuk nakirah (tanpa alif-lam) sedangkan balasannya menggunakan bentuk ma'rifah (dengan alif-lam)? Yakni pemberi salam mengucapkan "salamun 'alaikum," lalu pembalas menjawab "wa 'alaikum as-salam."

Pertanyaan ini mencakup dua masalah: pertama, masalah ini sendiri; kedua, pengkhususan bentuk nakirah untuk pembuka surat dan bentuk ma'rifah untuk penutupnya.

Jawabannya dengan menyebutkan suatu kaidah dasar yang menjadi acuan penggunaan bentuk ma'rifah dan nakirah dalam salam. Yaitu bahwa salam adalah doa dan permohonan. Dalam lafal-lafal doa dan permohonan, orang Arab menggunakan bentuk nakirah, baik dalam posisi marfu' (subjek) maupun manshub (objek). Contoh dalam doa buruk: "wailun lahu" (celakalah dia) dan "khaibatan lahu jad'an wa 'aqran wa turban wa jandalan." Contoh

dalam doa baik: "suqyan wa ri'yan wa karamatan wa massuratan." Maka "salamun 'alaikum" hadir dengan bentuk nakirah sebagaimana lafal-lafal doa lainnya. Rahasiannya adalah bahwa lafal-lafal ini berjalan seperti pengucapan kata kerja – tidakkah kamu lihat bahwa "suqyan wa ri'yan wa khaibah" berjalan seperti "saqaka Allah wa ra'aka"? Demikian pula "salamun 'alaika" berjalan seperti "sallamaka Allah." Kata kerja bersifat nakirah, maka lafal yang berjalan menggantikannya pun dijadikan nakirah seperti halnya.

Adapun penggunaan bentuk ma'rifah dalam balasan salam, maka kita sebutkan pula kaidah dasar yang menjelaskan rahasia dan hikmahnya: bahwa alif-lam ketika masuk pada kata "as-salam" mengandung empat faedah:

Pertama: mengingatkan kepada nama Allah, karena "as-Salam" yang ber-alif-lam adalah salah satu nama-Nya, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Kedua: memberi isyarat tentang permohonan makna keselamatan dari-Nya kepada orang yang diberi salam, karena ketika kamu menyebut salah satu nama-Nya, berarti kamu bertawassul dengan nama itu untuk memperoleh makna yang terkandung di dalamnya.

Ketiga: alif-lam dalam banyak posisi mengandung makna umum dan menyeluruh pada kata yang disertainya.

Keempat: alif-lam berperan sebagai isyarat kepada sesuatu yang tertentu, seperti ucapan "naawilni al-kitab" (berikan aku kitab itu), "asqini al-maa" (minumkan aku air itu), dan "athini ats-tsaub" (berikan aku pakaian itu) – untuk sesuatu yang ada di hadapanmu, sehingga kamu tidak perlu lagi mengucapkan "ini." Maka alif-lam mengandung makna isyarat tersebut.

Jika keempat faedah ini telah kamu pahami, maka ucapan pembalas "wa 'alaika as-salam" dengan bentuk ma'rifah mengandung petunjuk bahwa yang dimaksudnya dalam balasan adalah persis apa yang telah dimulai untuknya – salam itu sendiri. Seolah ia berkata: "salam yang kamu mohonkan untukku itu, aku kembalikan dan aku alirkan kepadamu." Jika ia membalas dengan bentuk nakirah, maka tidak ada isyarat pada makna tersebut, karena kata ma'rifah meskipun disebutkan berulang kali dengan lafal yang sama tetaplah menunjuk satu hal, berbeda dengan nakirah.

Siapa yang memahami ini, ia akan memahami pula sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: "*Satu 'usr (kesulitan) tidak akan pernah mengalahkan dua yusr (kemudahan).*" (Hadits mursal dengan jalur-jalur penguat.) Beliau mengisyaratkan kepada firman Allah: **"Sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan. Sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan."** (Al-Insyirah/94: 5-6) Kata "al-'usr" (kesulitan) meskipun disebutkan dua kali namun dengan bentuk ma'rifah, maka ia tetap satu. Sedangkan "yusr" (kemudahan) disebutkan dengan bentuk nakirah sehingga menjadi dua. Jadi satu kesulitan diapit oleh dua kemudahan – sebelum dan sesudahnya – maka satu kesulitan tidak akan mengalahkan dua kemudahan.

Faedah kedua: bahwa posisi dalam membalas salam ada tiga tingkatan – keutamaan, keadilan, dan kezaliman. Keutamaan adalah membalas dengan yang lebih baik dari ucapan salam yang diterima. Keadilan adalah membalas dengan yang setara. Kezaliman adalah mengurangi dan meremehkan haknya. Maka dipilihlah bagi pembalas lafal yang paling sempurna, yaitu bentuk

ma'rifah dengan alif-lam yang sering bermakna umum dan menyeluruh, agar ia dapat meraih posisi keutamaan.

Faedah ketiga: telah disebutkan bahwa yang sesuai bagi pembalas adalah mendahulukan "al-musalamu 'alaih" (penerima salam) atas kata "salam." Jika ia menggunakan bentuk nakirah dan mengucapkan "'alaika salamun," maka itu menjadi seperti ucapan "'alaika dainun" (kamu punya utang) atau "fi ad-dari rajulun" (di rumah ada seorang lelaki) – yang bermakna berita semata, bukan doa. Jika menjadi berita belaka, maka makna ucapan selamat pun hilang, karena inti ucapan selamat adalah doa dan permohonan. Maka bukan penghormatan namanya jika seseorang mengucapkan "'alaika salamun" – ucapan selamat yang benar adalah "salamun 'alaika." Maka penggunaan alif-lam pada salam balasan memberi isyarat doa kepada lawan bicara dan bahwa ia sedang membalas ucapan selamat serta memohonkan keselamatan dari nama "as-Salam." Dan Allah lebih mengetahui.

Pasal:

Adapun masalah kedua: penggunaan bentuk nakirah di awal surat dan bentuk ma'rifah di akhirnya. Penggunaan nakirah di awal sama persis dengan yang telah disebutkan dalam pembukaan salam lisan, karena surat tertulis berkedudukan menggantikan ucapan lisan.

Sedangkan penggunaan bentuk ma'rifah di akhir surat mengandung tiga faedah:

Pertama: salam yang pertama telah membangun keakraban antara keduanya dan mengisyaratkan salam yang bersifat khusus

darinya — seolah ia berkata "salam khusus dariku untukmu," yang juga merupakan salah satu faedah bentuk nakirah pada salam pembuka, yakni menunjukkan bahwa itu adalah salam yang khusus dari si pengirim. Setelah hal itu terkandung dan diketahui di awal surat, maka lebih indah jika di akhirnya ia mengucapkan salam dengan alif-lam yang lebih umum dari yang pertama, agar tidak sekadar pengulangan belaka, melainkan menggunakan lafal yang mencakup salamnya sendiri dan salam dari orang lain. Dengan demikian ia telah menghimpunkan dua salam: yang khusus darinya dan yang umum darinya serta dari orang lain. Itulah sebabnya mereka menganggap baik bahwa penulisan surat dari seseorang kepada orang lain mengakhirinya dengan "wa fulan yuqri'uka as-salam" (dan si fulan menyampaikan salam untukmu) setelah kalimat "wa as-salam 'alaika" di akhir surat.

Faedah kedua: telah disebutkan bahwa "as-Salam" beralif-lam adalah salah satu nama Allah. Pengirim surat telah membuka suratnya dengan menyebut nama Allah, maka pantas pula ia menutupnya dengan salah satu nama-Nya, yaitu "as-Salam," agar nama-Nya berada di awal dan di akhir surat. Inilah faedah yang sangat indah.

Faedah ketiga — yang sangat luar biasa: dan inilah jawaban atas pertanyaan kesembilan berikut ini — yaitu tentang masuknya huruf "waw" (dan) dalam ucapan penulis surat "wa as-salamu 'alaikum wa rahmatullah." Dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, pendapat Ibnu Qutaibah: bahwa "waw" itu adalah athaf (penghubung) kepada salam yang disebutkan di awal, seolah ia berkata "wa as-salamu al-mutaqaddimu 'alaikum" (dan salam yang terdahulu atasmu).

Kedua: bahwa "waw" itu menghubungkan bagian-bagian surat satu sama lain, yakni sebagai penghubung kalimat salam kepada kalimat-kalimat sebelumnya, sebagaimana "waw" masuk di antara bagian-bagian surat pada umumnya.

Pendapat kedua ini lebih baik dari pendapat Ibnu Qutaibah karena beberapa alasan:

Pertama, kalimat antara kedua salam telah sangat panjang, sehingga menghubungkan bagian akhirnya – setelah panjang lebar – kepada awalnya adalah hal yang janggal dan tidak dapat dipahami dari konteks.

Kedua, jika dipahami demikian, maka salam kedua menjadi sama persis dengan salam pertama sehingga tidak menghadirkan faedah baru. Ini adalah kekikiran dalam memberikan salam yang baru, dan merusak tujuan surat-menyurat yang menghendaki berbagai kalimat dan bagian, di mana setiap kalimat mengandung faedah yang berbeda. Seorang pembaca surat, setiap kali selesai membaca satu kalimat, hatinya akan terdorong untuk mengetahui faedah berikutnya. Jika satu faedah diulang dua kali, jiwanya akan merasa bosan.

Maka yang sesuai dengan tujuan tersebut adalah memperbarui salam yang berbeda dari yang pertama – salam yang lebih umum dan menyeluruh. Ketika penulis surat telah menyelesaikan bagian-bagian suratnya dan hendak menutupnya, ia mendatangkan huruf "waw" bersama salam beralif-lam seraya berkata "wa as-salamu 'alaikum" – yakni: "setelah semua ini, salam atasmu."

Telah disebutkan pula bahwa jika salam dibina atas kata berhuruf jar yang ada sebelumnya dan merupakan salam balasan

bukan pembuka, maka ia menggunakan bentuk ma'rifah, seperti "wa 'alaika as-salam." Namun karena salam penutup surat di sini bukan salam balasan, maka "salam" didahulukan atas kata berhuruf jar, sehingga diucapkan "wa as-salamu 'alaikum," dengan alif-lam untuk menghadirkan salam baru. Dan Allah lebih mengetahui.

Inilah kefasahan yang langka dan hikmah warisan leluhur yang diwariskan dari para pendahulu umat dan para sahabat Nabi dalam surat-menyurat mereka. Demikianlah cara mereka menulis kepada Nabi mereka — semoga shalawat dan salam Allah tercurah kepada beliau. Kita pun telah selesai menjawab pertanyaan kesembilan yang berkaitan dengan huruf "waw" penghubung.

Pasal:

Adapun pertanyaan kesepuluh: apa rahasia dinashab-kannya kata "salaman" dalam salam tamu-tamu Ibrahim (malaikat) dan dirafa'-kannya kata "salamun" dalam salam Ibrahim kepada mereka?

Jawabannya: kamu telah mengetahui pendapat para ahli nahwu bahwa salam para malaikat mengandung kalimat fi'liyah (verbal), karena nashab-nya menunjukkan makna "sallamnaa 'alaika salaman" (kami mengucapkan salam kepadamu). Sedangkan salam Ibrahim mengandung kalimat ismiyah (nominal), karena rafa'-nya menunjukkan makna "salamun 'alaikum." Kalimat ismiyah menunjukkan ketetapan dan kemantapan, sedangkan kalimat fi'liyah menunjukkan terjadinya sesuatu dan pembaruan. Maka salamnya kepada mereka lebih sempurna dari salam mereka kepadanya. Baginya terdapat posisi

balasan yang sesuai dengan kedudukannya shallallahu 'alaihi wa sallam, yaitu posisi keutamaan — karena ia menyambut mereka dengan yang lebih baik dari ucapan mereka.

Itulah yang telah mereka jelaskan. Namun menurut saya terdapat jawaban yang lebih baik, yaitu bahwa Allah tidak bermaksud mengutip salam para malaikat secara harfiah, sehingga kata "salaman" dinashab-kan sebagai objek dari kata "qaala" (berkata), seolah dikatakan: "mereka mengucapkan perkataan yang selamat (baik dan benar)," sebagaimana dalam ungkapan "qaala sadadan wa shawaban." Kata kerja "qaala" mengutip kalimat, sedangkan kata tunggal bukanlah sesuatu yang dikutip melainkan dinashab-kan sebagai objek.

Hal ini serupa dengan firman Allah: **"Dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan 'salaman'."** (Al-Furqan/25: 63) Bukan berarti mereka mengucapkan lafal tunggal yang ternashab ini secara harfiah, melainkan maknanya adalah mereka mengucapkan perkataan yang mengandung makna salam, yaitu keselamatan dari permusuhan dan tercapainya ketenangan. Disebut "salam" karena mengandung makna salam dan mewujudkan tujuannya, yakni menghilangkan rasa canggung dan menghadirkan ketentraman.

Sedangkan salam Ibrahim dikutip secara harfiah, maka lafal yang marfu' itulah yang disebut apa adanya melalui kata "qaala" dalam bentuk kalimat ismiyah yang dikutip. Seandainya tidak dimaksudkan untuk mengutip secara harfiah, tentu diucapkan "salaman" dengan nashab, karena sesuatu setelah kata "qaala" yang dalam posisi marfu' adalah karena dikutip belaka.

Maka perbedaan antara keduanya — dinashab-kannya salam para malaikat dan dirafa'-kannya salam Ibrahim — mengisyaratkan makna yang sangat halus, yaitu bahwa ucapan "salamun 'alaikum" berasal dari ajaran Islam yang diwariskan dari pemimpin kaum hanif dan bapak para nabi, dan bahwa ia adalah bagian dari millah Ibrahim yang Allah perintahkan untuk diikuti. Maka Allah mengutip ucapannya secara harfiah agar kita dapat meneladani dan mengikutinya, dan tidak mengutip ucapan para tamunya secara harfiah, melainkan hanya menyebutkannya secara garis besar tanpa perincian.

Dan Allah lebih mengetahui. Timbanglah jawaban ini dan jawaban sebelumnya dengan timbangan yang adil, maka akan tampak bagimu mana yang lebih kuat. Dan hanya kepada Allah kita memohon taufik.

Pasal:

Adapun pertanyaan kesebelas: tentang nashab kata "salaman" dalam firman Allah: **"Dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan 'salaman'."** (Al-Furqan/25: 63) dan rafa' kata "salamun" dalam firman Allah yang mengutip perkataan orang-orang beriman dari Ahli Kitab: **"Salamun 'alaikum, kami tidak ingin bergaul dengan orang-orang jahil."** (Al-Qashash/28: 55)

Jawabannya: bahwa Allah memuji hamba-hamba-Nya yang disebutkan dalam ayat-ayat tersebut dengan sebaik-baik sifat dan amal mereka, seraya berfirman: **"Dan hamba-hamba Tuhan Yang Maha Pengasih adalah orang-orang yang berjalan di muka bumi**

dengan rendah hati, dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan 'salamun'." (Al-Furqan/25: 63)

Maka "salamun" di sini adalah sifat bagi mashdar (kata benda sumber) yang dibuang.

Kemudian teks beralih dan menyebutkan beberapa hal tentang kejahatan setan, di antaranya: bahwa setan berusaha membuka aib seorang hamba dan mempermalukannya, sementara Allah menutupinya. Sang hamba tergoda dan berkata: "ini dosa yang tidak dilihat selain Allah," tanpa menyadari bahwa musuhnya tengah berupaya menyebarkan dan mempermalukannya. Jarang sekali orang yang memahami kehalusan ini.

Di antara kejahatannya: ketika seorang hamba tidur, setan mengikat tiga ikatan di atas ubun-ubunnya untuk menghalanginya dari bangun. Sebagaimana diriwayatkan dalam Sahih Bukhari dari Sa'id ibn al-Musayyab dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Setan mengikat tiga ikatan di atas ubun-ubun salah seorang di antara kamu ketika tidur, pada setiap ikatan ia mengetukkan: 'malam masih panjang, tidurlah.' Jika ia bangun lalu berdzikir kepada Allah, terlepaslah satu ikatan. Jika ia berwudhu, terlepaslah satu ikatan lagi. Jika ia shalat, terlepaslah semua ikatan. Maka ia pun berpagi hari dalam keadaan bersemangat dan baik jiwanya. Jika tidak, ia berpagi hari dalam keadaan buruk jiwanya dan malas."* (HR. Bukhari dan Muslim)

Di antara kejahatannya: ia kencing di telinga seorang hamba hingga ia tidur sampai subuh. Sebagaimana telah tetap dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bahwa disebutkan di hadapan beliau

seorang lelaki yang tidur sepanjang malam hingga pagi, maka beliau bersabda: *"Itulah seorang lelaki yang setan telah kencing di kedua telinganya – atau beliau bersabda: di telinganya."* (HR. Bukhari)

Di antara kejahatannya: ia menghadang anak cucu Adam di semua jalan kebaikan. Tidak ada satu jalan kebaikan pun kecuali setan siaga di sana untuk menghalanginya dengan segala daya. Jika ia melawannya dan tetap menempuh jalan itu, setan memperlambat dan menghalanginya, mengacaukan dengan berbagai gangguan dan pemutus jalan. Jika ia tetap beramal dan selesai, setan mengirimkan sesuatu yang membatalkan pengaruh amalnya dan mengembalikannya ke titik awal.

Cukuplah sebagai bukti kejahatannya bahwa ia bersumpah kepada Allah untuk menghadang anak cucu Adam di jalan-Nya yang lurus, dan bersumpah akan mendatangi mereka dari depan, dari belakang, dari kanan, dan dari kiri mereka. Sungguh kejahatannya telah mencapai puncaknya ketika ia bekerja keras dengan tipu daya hingga berhasil mengeluarkan Adam dari surga, lalu tidak cukup dengan itu sampai ia berhasil mengambil dari keturunannya pasukan neraka sebanyak 999 dari setiap seribu. Dan tidak cukup pula dengan itu sampai ia berusaha memadamkan dakwah Allah dari muka bumi dan berkehendak agar hanya dirinya yang disembah selain Allah. Ia pun berupaya sekuat tenaga untuk memadamkan cahaya Allah, membatalkan dakwah-Nya, menegakkan seruan kekufuran dan kemusyrikan, serta menghapus tauhid dan tanda-tandanya dari muka bumi.

Cukuplah sebagai bukti kejahatannya bahwa ia menghadang Ibrahim kekasih Tuhan Yang Maha Pengasih hingga kaumnya melemparnya dengan manjanik ke dalam api, namun Allah

menggagalkan tipu dayanya dan menjadikan api itu sejuk dan selamat bagi kekasih-Nya. Ia pun menghadang Isa 'alaihis salam hingga orang-orang Yahudi bermaksud membunuh dan menyalibnya, namun Allah menggagalkan tipu dayanya, melindungi Isa, dan mengangkatnya kepada-Nya. Ia pun menghadang Zakaria dan Yahya...

Kemudian teks kembali ke pembahasan ayat: **"...kami tidak ingin bergaul dengan orang-orang jahil."** (Al-Qashash/28: 55)

Ayat ini merupakan deskripsi tentang sekelompok orang beriman dari Ahli Kitab yang datang kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam di Mekah al-Mukarramah, lalu beriman kepadanya. Kemudian orang-orang musyrik mengolok-olok mereka dan berkata: "Alangkah buruknya kalian sebagai utusan! Kaum kalian mengutus kalian untuk mengetahui berita orang itu, tapi kalian malah meninggalkan agama kalian dan mengikutinya, serta berpaling dari agama kaum kalian." Maka Allah mengabarkan tentang mereka bahwa mereka merespons dengan ucapan perpisahan, penolakan, dan penghindaran yang indah, seraya berkata: **"Bagi kami amal kami dan bagi kalian amal kalian. Salamun 'alaikum, kami tidak ingin bergaul dengan orang-orang jahil."** (Al-Qashash/28: 55)

Rafa' pada salam di sini bersifat wajib karena merupakan kutipan dari sesuatu yang telah terjadi. Sedangkan nashab pada salam dalam surah Al-Furqan bersifat wajib karena merupakan pengajaran dan bimbingan tentang apa yang paling sempurna dan paling utama untuk dilakukan seorang mukmin ketika disapa oleh orang jahil. Renungkanlah rahasia-rahasia ini yang serendah-rendahnya setara nilainya dengan sebuah perjalanan jauh. Hanya

Allah yang terpuji semata atas segala karunia dan nikmat yang telah Dia anugerahkan.

Dan itu adalah karunia dari Tuhan sekalian hamba, maka tidaklah dikatakan: "seandainya," tidak pula "mengapa tidak," dan tidak pula "mengapa begitu."

Pasal:

Adapun pertanyaan kedua belas: apakah hikmah di balik salam Allah kepada para nabi dan rasul-Nya, padahal salam itu adalah permohonan dan doa, lalu bagaimana hal itu bisa dibayangkan berasal dari Allah? Ini adalah pertanyaan yang memiliki kedudukan tinggi dan layak mendapat perhatian penuh, tidak boleh diabaikan. Sedikit sekali orang yang mampu menangkap rahasianya, kecuali mereka yang dianugerahi Allah pemahaman khusus dan perhatian mendalam. Ini bukanlah urusan yang mudah bagi anak-anak zaman ini, yang paling unggul di antara mereka dalam hal periwayatan hanya mampu mengutip ucapan si fulan dan si fulan, dan yang paling unggul di antara mereka dalam hal penelitian hanya mampu mengajukan kemungkinan dan memunculkan persoalan. Adapun mewujudkan ilmu sebagaimana mestinya, maka:

Untuk peperangan ada orang-orang yang berdiri mengembannya ... dan untuk dewan-dewan ada para penulis dan ahli hitung.

Sesungguhnya yang lebih utama bagi kami adalah menahan diri dan mengendalikan pena, berjalan bersama mereka di arena mereka, dan berbicara kepada mereka dengan apa yang biasa mereka kenal. Kami tidak semestinya memamerkan pengantin makna-makna agung kepada orang yang buta, dan tidak pula

mengantarkan sang jelita kepada orang yang lemah. Namun ini adalah barang dagangan yang memiliki pembeli, dan pengantin yang memiliki peminang. Ia akan sampai kepada pemiliknya dan akan diantarkan kepada suaminya. Janganlah memanjangkan pendahuluan, karena ini hanyalah curahan hati orang yang sesak dadanya. Maka marilah kita kembali kepada pokok persoalan.

Kami katakan: tidak diragukan bahwa permohonan mencakup tiga unsur, yaitu: pemohon, sesuatu yang dimohon, dan pihak yang dimintai permohonan. Hakikat permohonan tidak akan tegak kecuali dengan tiga rukun ini. Perbedaan antara ketiga unsur ini tampak jelas apabila si pemohon meminta sesuatu dari selain dirinya, sebagaimana permohonan yang umum dikenal, seperti seseorang yang memerintah orang lain, melarangnya, atau menanyainya. Adapun apabila ia memohon dari dirinya sendiri, maka dalam hal ini pemohon sekaligus adalah pihak yang dimintai permohonan. Yang ada di sini hanyalah dua rukun: pemohon dan sesuatu yang dimohon, sedangkan pihak yang dimintai adalah pemohon itu sendiri.

Jika dikatakan: bagaimana bisa diterima akal bahwa pemohon dan pihak yang dimintai menjadi satu, padahal keduanya adalah dua hakikat yang berbeda? Sebagaimana sesuatu yang dimohon tidak bisa bersatu dengan pihak yang dimintai, dan sesuatu yang dimohon tidak bisa bersatu dengan pemohon, maka demikian pula pemohon tidak bisa bersatu dengan pihak yang dimintai. Lalu bagaimana bisa diterima akal bahwa manusia memohon dari dirinya sendiri?

Dikatakan: inilah yang menyebabkan persoalan ini menjadi pelik dan sulit, dan harus diungkap dan dijelaskan. Kami katakan: perbedaan antara kehendak dan permohonan adalah bahwa

permohonan termasuk dalam kategori kehendak. Sebagaimana orang yang berkehendak menginginkan orang lain melakukan sesuatu, demikian pula ia menginginkan dirinya sendiri melakukan sesuatu. Permohonan yang bersifat nafsiah, meskipun bukan kehendak itu sendiri, namun lebih khusus daripadanya, dan kehendak adalah seperti genus baginya. Sebagaimana bisa diterima akal bahwa seseorang menghendaki sesuatu dari dirinya sendiri, demikian pula ia memohon dari dirinya sendiri. Pembahasan tentang perbedaan antara permohonan dan kehendak serta apa yang dikemukakan dalam hal itu memiliki tempat tersendiri selain pembahasan ini.

Yang dimaksud adalah bahwa permohonan makhluk hidup dari dirinya sendiri adalah hal yang bisa diterima akal, diketahui setiap orang dari dalam dirinya sendiri. Selain itu, sudah dimaklumi bahwa manusia bisa menjadi orang yang memerintah dirinya sendiri dan melarang dirinya sendiri. Allah Ta'ala berfirman: **"Sesungguhnya nafsu itu sangat memerintahkan kepada keburukan."** (Yusuf: 53). Dan berfirman: **"Dan adapun orang yang takut akan kebesaran Tuhannya dan menahan nafsu dari keinginan."** (An-Nazi'at: 40). Dan seorang penyair berkata:

Jangan kau larang suatu perilaku lalu kau lakukan hal serupa ... itu adalah aib bagimu apabila kau lakukan, aib yang besar.

Mulailah dengan dirimu sendiri, laranglah ia dari kesesatannya ... jika ia telah berhenti darinya, maka engkau adalah orang yang bijaksana.

Hal ini terlalu banyak untuk disebutkan semua bukti-buktinya. Apabila sudah dapat diterima akal bahwa manusia memerintah dirinya sendiri dan melarangnya, sedangkan perintah

dan larangan adalah permohonan, padahal di atasnya masih ada yang memerintah dan melarang, maka bagaimana bisa mustahil bagi Dzat yang tidak ada yang memerintah maupun melarang di atas-Nya untuk memohon dari diri-Nya sendiri agar melakukan apa yang Dia cintai dan meninggalkan apa yang Dia benci?

Apabila hal ini telah diketahui, maka akan diketahui pula rahasia salam Allah Tabaraka wa Ta'ala kepada para nabi dan rasul-Nya, bahwa Dia memohon dari diri-Nya sendiri keselamatan bagi mereka. Jika pikiranmu belum cukup lapang untuk menerima ini, maka aku akan menambahkan penjelasan dan keterangan, yaitu: Allah Subhanahu wa Ta'ala telah mengabarkan dalam kitab-Nya bahwa Dia telah menetapkan rahmat atas diri-Nya sendiri. Ini adalah kewajiban yang Dia tetapkan atas diri-Nya, Dia-lah yang mewajibkan dan Dia-lah yang menjadi sasaran kewajiban itu. Dia mewajibkan dengan diri-Nya atas diri-Nya sendiri.

Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam telah menegaskan makna ini dengan sesuatu yang menjelaskannya sepenuhnya dan mengungkap hakikatnya, dalam sabdanya dalam hadits shahih: *"Tatkala Allah menetapkan penciptaan, Dia menulis dengan tangan-Nya sendiri atas diri-Nya dalam sebuah kitab yang tersimpan di sisi-Nya di atas 'Arsy: Sesungguhnya rahmat-Ku mengalahkan kemurkaan-Ku."* Dalam lafaz lain: *"mendahului kemurkaan-Ku."* Diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, dan at-Tirmidzi.

Renungkanlah: bagaimana hal ini ditegaskan, kewajiban dan penetapan ini, dengan menyebutkan tindakan penulisan, sifat tangan, tempat penulisan, bahwa itu adalah sebuah kitab, dan menyebutkan tempat penyimpanan kitab itu bahwa ia ada di sisi-Nya di atas 'Arsy. Ini adalah kewajiban yang ditegaskan dengan

berbagai macam penguatan, dan itu adalah kewajiban dari-Nya atas diri-Nya sendiri.

Termasuk pula dalam hal ini firman Allah Ta'ala: **"Dan adalah hak Kami untuk menolong orang-orang yang beriman."** (Ar-Rum: 47). Ini adalah hak yang Dia tetapkan atas diri-Nya sendiri. Ini adalah permohonan dan kewajiban atas diri-Nya sendiri dengan ungkapan hak dan kata "atas".

Termasuk pula sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dalam hadits shahih kepada Mu'adz: *"Tahukah kamu apa hak Allah atas hamba-hamba-Nya?"* Aku menjawab: *"Allah dan Rasul-Nya lebih mengetahui."* Beliau bersabda: *"Hak-Nya atas mereka adalah mereka menyembah-Nya dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu apapun. Tahukah kamu apa hak hamba-hamba atas Allah apabila mereka melakukan hal itu?"* Aku menjawab: *"Allah dan Rasul-Nya lebih mengetahui."* Beliau bersabda: *"Hak mereka atas-Nya adalah Dia tidak mengazab mereka dengan api neraka."* Diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim.

Termasuk pula sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dalam sejumlah hadits: *"Barangsiapa melakukan ini dan itu, maka sudah menjadi hak Allah untuk melakukan ini dan itu kepadanya,"* baik dalam janji kebaikan maupun ancaman. Hak ini adalah hak yang Dia tetapkan atas diri-Nya sendiri.

Termasuk pula hadits yang terdapat dalam al-Musnad dari hadits Abu Sa'id, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, tentang doa orang yang berjalan menuju shalat: *"Aku memohon kepada-Mu dengan hak perjalananku ini dan dengan hak orang-orang yang memohon kepada-Mu."* Ini adalah hak bagi orang-orang yang memohon atas-Nya, yang Dia tetapkan atas diri-Nya sendiri, bukan

karena mereka yang mewajibkan atau menetapkan. Melainkan Dia-lah yang menetapkan atas diri-Nya sendiri untuk mengabulkan orang yang memohon kepada-Nya, sebagaimana Dia menetapkan atas diri-Nya dalam hadits Mu'adz untuk tidak mengazab orang yang beribadah kepada-Nya. Hak orang-orang yang memohon atas-Nya adalah dikabulkannya mereka, dan hak orang-orang yang beribadah kepada-Nya adalah diberinya mereka pahala. Kedua hak itu Dia-lah yang menetapkan dan mewajibkannya, bukan para pemohon dan bukan pula para ahli ibadah, melainkan Dia Subhanahu wa Ta'ala sendiri.

Hamba tidak memiliki hak yang wajib atas-Nya ... namun tidak pula amal mereka sia-sia di sisi-Nya.

Jika mereka diazab maka itu karena keadilan-Nya, atau jika mereka diberi nikmat ... maka itu karena karunia-Nya, dan Dia-lah Yang Maha Pemurah lagi Maha Luas.

Termasuk pula firman Allah Ta'ala: **"Sebagai janji yang benar dari-Nya, yang termaktub di dalam Taurat dan Injil dan Al-Qur'an."** (At-Taubah: 111). Janji ini adalah hak yang Dia tetapkan dan wajibkan atas diri-Nya sendiri.

Yang serupa dengan ini adalah apa yang Dia kabarkan berupa sumpah-Nya bahwa Dia pasti akan melakukannya, seperti firman-Nya: **"Maka demi Tuhanmu, Kami pasti akan menanyai mereka semua."** (Al-Hijr: 92). Dan firman-Nya: **"Maka demi Tuhanmu, pasti Kami akan mengumpulkan mereka dan setan-setan."** (Maryam: 68). Dan firman-Nya: **"Kami pasti akan membinasakan orang-orang yang zalim."** (Ibrahim: 13). Dan firman-Nya: **"Dia berfirman: 'Yang benar adalah sumpah-Ku dan kebenaran Aku katakan, pasti Aku akan memenuhi neraka**

Jahannam dengan dirimu dan orang-orang yang mengikutimu di antara mereka semuanya'." (Shad: 84-85). Dan firman-Nya: **"Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halaman mereka, yang disakiti di jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pasti akan Aku hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pasti akan Aku masukkan mereka ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai."** (Ali 'Imran: 195). Dan firman-Nya: **"Maka pasti Kami akan menanyai orang-orang yang diutus kepada mereka dan pasti Kami akan menanyai para rasul."** (Al-A'raf: 6). Dan yang semisalnya, dari apa yang Dia kabarkan bahwa Dia akan melakukannya, dengan kabar yang ditegaskan dengan sumpah.

Sumpah dalam hal semacam ini menuntut dorongan dan larangan, berbeda dengan sumpah atas apa yang telah Dia lakukan, seperti firman-Nya: **"Yasin, demi Al-Qur'an yang penuh hikmah, sesungguhnya kamu benar-benar salah seorang dari para rasul."** (Yasin: 1-3). Dan sumpah atas tetapnya sesuatu yang diingkari oleh para pendusta, ini adalah penguatan berita dan termasuk kategori sumpah yang mengandung pembenaran. Oleh karena itu para fuqaha berkata: sumpah adalah yang menuntut hak, larangan, pembenaran, atau pendustaan. Sumpah yang menuntut dorongan dan larangan termasuk dalam kategori permohonan, karena dorongan dan larangan adalah permohonan.

Termasuk dalam hal ini pula apa yang Dia kabarkan bahwa Dia pasti akan melakukannya karena telah terdahulu kalimat-kalimat-Nya tentang hal itu, seperti firman-Nya: **"Dan sungguh telah terdahulu kalimat Kami untuk hamba-hamba Kami para rasul, sesungguhnya mereka itulah yang pasti mendapat pertolongan, dan sesungguhnya tentara Kami itulah yang pasti**

menang." (Ash-Shaffat: 171-173). Dan firman-Nya: **"Dan telah sempurnalah kalimat Tuhanmu: 'Sesungguhnya Aku akan memenuhi neraka Jahannam dengan jin dan manusia semuanya'."** (Hud: 119). Dan firman-Nya: **"Dan seandainya tidak ada kalimat yang telah terdahulu dari Tuhanmu."** (Yunus: 19). Ini adalah kabar tentang apa yang Dia lakukan dan tinggalkan, bahwa hal itu terjadi karena telah terdahulu kalimat-Nya tentangnya, sehingga tidak berubah.

Termasuk dalam hal ini pula apa yang Dia haramkan atas diri-Nya sendiri, seperti firman-Nya dalam hadits yang Dia riwayatkan melalui Rasul-Nya shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Wahai hamba-hamba-Ku, sesungguhnya Aku telah mengharamkan kezaliman atas diri-Ku dan Aku jadikan ia haram di antara kamu."* Diriwayatkan oleh Muslim dan at-Tirmidzi. Pengharaman ini serupa dengan kewajiban tersebut.

Tidak perlu dihiraukan apa yang dikatakan berupa takwil-takwil batil dalam hal itu. Karena orang yang merenungkan konteks dan tujuan dari tempat-tempat tersebut akan memastikan jauhnya makna yang mereka maksudkan, seperti perkataan sebagian mereka bahwa makna kewajiban dan penulisan dalam semua itu adalah kabar belaka, dan makna "Tuhan kalian telah menetapkan rahmat atas diri-Nya" adalah Dia mengabarkan tentang diri-Nya, dan makna "Aku telah mengharamkan kezaliman atas diri-Ku" adalah mengabarkan bahwa hal itu tidak akan terjadi, dan semacamnya. Seseorang meyakini bahwa bukan itu yang dimaksud dengan pengharaman, melainkan kabar di sini adalah kabar tentang pengharaman dan kewajiban atas diri-Nya. Maka yang berkaitan dengan kabar itu adalah pengharaman dan kewajiban, dan tidak boleh mengabaikan yang berkaitan dengan

kabar, karena hal itu mengandung pembatalan berita itu sendiri. Oleh karena itu apabila seseorang berkata: "Aku mewajibkan atas diriku sendiri untuk berpuasa," maka yang berkaitan dengannya adalah wajibnya puasa atas dirinya. Jika kemudian dikatakan bahwa maknanya adalah "aku mengabarkan bahwa aku akan berpuasa," maka itu adalah pengabaian dan pembatalan terhadap maksud kabar tersebut. Renungkanlah ini.

Apabila sudah dapat diterima akal dari manusia bahwa ia mewajibkan atas dirinya sendiri, mengharamkan, memerintah dirinya, dan melarang dirinya, sementara ia berada di bawah perintah dan larangan orang lain, maka bagaimana bisa tercegah bagi Dzat Yang Memerintah dan Melarang yang tidak ada yang memerintah maupun melarang di atas-Nya untuk mengharamkan atas diri-Nya sendiri dan menetapkan atas diri-Nya sendiri?

Penulisan-Nya atas diri-Nya sendiri Subhanahu wa Ta'ala mengharuskan adanya kehendak-Nya terhadap apa yang Dia tulis, kecintaan-Nya kepadanya, dan keridhaan-Nya dengannya. Pengharaman-Nya atas diri-Nya sendiri mengharuskan adanya kebencian-Nya terhadap apa yang Dia haramkan, ketidaksukaan-Nya kepadanya, dan kehendak-Nya untuk tidak melakukannya. Karena kecintaan-Nya terhadap suatu perbuatan menuntut terjadinya perbuatan itu dari-Nya, dan ketidaksukaan-Nya untuk melakukan sesuatu mencegah terjadinya perbuatan itu dari-Nya.

Ini berbeda dengan apa yang Dia cintai dari perbuatan hamba-hamba-Nya dan yang Dia benci darinya. Karena kecintaan-Nya terhadap perbuatan itu dari mereka tidak mengharuskan terjadinya perbuatan itu, dan kebencian-Nya terhadapnya dari mereka tidak mencegah terjadinya. Maka ada perbedaan antara perbuatan-Nya sendiri Subhanahu wa Ta'ala dengan perbuatan

hamba-hamba-Nya yang bisa terjadi bersamaan dengan kebencian dan ketidaksukaan-Nya, serta bisa tidak terjadi bersamaan dengan kecintaan dan keridhaan-Nya. Berbeda dengan perbuatan-Nya sendiri Subhanahu wa Ta'ala. Ini satu jenis dan itu jenis lain.

Renungkanlah kedudukan yang menjadi pijakan bagi orang-orang terdahulu dan orang-orang kemudian ini, kecuali orang yang dilindungi Allah dan diberi-Nya petunjuk ke jalan yang lurus. Perhatikanlah di mana kecintaan-Nya dan kebencian-Nya menjadi penyebab wujudnya perbuatan dan penghalang terjadinya, dan di mana kecintaan dan kebencian dari-Nya tidak mewajibkan wujudnya perbuatan dan tidak mencegah terjadinya. Inti persoalan ini adalah perbedaan antara apa yang Dia kehendaki untuk Dia lakukan sendiri dan apa yang tidak Dia kehendaki untuk Dia lakukan, dengan apa yang Dia cintai dari hamba-Nya untuk dilakukan atau tidak dilakukan oleh sang hamba.

Barangsiapa yang memahami kedudukan ini dengan baik, niscaya akan hilang darinya berbagai kesamaran yang membuat banyak kelompok dari kalangan para pemikir dan teolog tersandung. Allah-lah yang memberi petunjuk ke jalan yang lurus.

Ketahuilah bahwa manusia dalam kedudukan ini terbagi menjadi tiga kelompok:

Kelompok pertama menolak bahwa ada sesuatu yang wajib atas-Nya atau haram atas-Nya berdasarkan penetapan dan pengharaman-Nya sendiri. Mereka adalah mayoritas kelompok yang menetapkan takdir, yang menolak pendapat kaum Qadariyah yang menafikan takdir dan menghadapi mereka dengan penentangan yang paling keras. Karena penentangan itu mereka

menafikan hikmah-hikmah, sebab-sebab, penalaran, dan bahwa hamba itu adalah pelaku yang memiliki pilihan.

Kelompok kedua, berhadapan dengan kelompok pertama, mereka mewajibkan atas Tuhan dan mengharamkan berbagai hal atas-Nya berdasarkan akal mereka sendiri, yang mereka jadikan sebagai syariat bagi-Nya yang wajib Dia patuhi, tanpa Dia mewajibkan hal itu atas diri-Nya sendiri dan tanpa Dia mengharamkannya. Mereka mewajibkan atas-Nya hal-hal yang sejenis dengan yang wajib atas hamba, dan mengharamkan atas-Nya hal-hal yang sejenis dengan yang haram atas hamba. Oleh karena itu mereka adalah kaum musyabbihah dalam hal perbuatan. Kaum Mu'tazilah di antara mereka menggabungkan dua kebatilan sekaligus: mengosongkan sifat-sifat-Nya dan mengingkari ciri-ciri kesempurnaan-Nya, serta menyerupakan-Nya dengan makhluk-Nya dalam hal yang mereka wajibkan atas-Nya dan mereka haramkan. Mereka menyerupakan dalam perbuatan-perbuatan-Nya dan mengosongkan dalam sifat-sifat kesempurnaan-Nya. Mereka mengingkari sebagian sifat kesempurnaan yang Dia sifatkan kepada diri-Nya sendiri dan menyebutnya tauhid. Mereka menyerupakan-Nya dengan makhluk-Nya dalam hal baik dan buruk dari perbuatan dan menyebutnya keadilan. Mereka berkata: "Kami adalah ahli keadilan dan tauhid." Namun keadilan mereka adalah pengingkaran terhadap kekuasaan-Nya dan kehendak-Nya yang menyeluruh yang tidak ada satupun wujud, baik dzat, sifat, maupun perbuatannya, yang keluar dari cakupannya. Dan tauhid mereka adalah penyelewengan mereka terhadap nama-nama-Nya yang husna dan pemutarbalikan maknanya dari yang sebenarnya. Maka tauhid mereka pada

hakikatnya adalah pengosongan, dan keadilan mereka adalah kesyirikan. Ini sudah ditetapkan di tempatnya.

Yang dimaksud adalah bahwa kelompok ini adalah kaum musyabbihah dalam perbuatan dan kaum mu'atthilah dalam sifat. Allah pun memberi petunjuk kepada umat yang pertengahan untuk menemukan kebenaran dalam apa yang mereka perselisihkan dengan izin-Nya. Mereka tidak menyerupakan-Nya dengan makhluk-Nya dan tidak menyamakan-Nya dengan mereka dalam satu pun dari sifat-sifat dan perbuatan-Nya. Mereka tidak menafikan apa yang Dia tetapkan untuk diri-Nya sendiri dari hal itu. Mereka tidak mewajibkan atas-Nya sesuatu dan tidak mengharamkan atas-Nya sesuatu dengan akal mereka. Mereka hanya mengabarkan tentang-Nya dengan apa yang Dia kabarkan tentang diri-Nya sendiri. Hati-hati mereka menyaksikan hikmah-hikmah dan tujuan-tujuan terpuji yang terkandung dalam kewajiban dan pengharaman itu, yang karenanya Dia berhak mendapat pujian dan sanjungan yang sempurna. Karena sesungguhnya hamba-hamba tidak akan pernah mampu mencapai kesempurnaan memuji-Nya. Bahkan Dia adalah sebagaimana Dia memuji diri-Nya sendiri.

Ini jelas, dengan pujian kepada Allah, di sisi ahli ilmu dan iman. Tertanam dalam fitrah mereka, teguh dalam hati mereka. Mereka menyaksikan penyimpangan orang-orang yang menyimpang di kedua ujung. Mereka tidak condong ke kelompok ini dan tidak pula ke kelompok itu. Mereka hanya condong kepada Allah Ta'ala dan Rasul-Nya, berafiliasi kepada sunnah-Nya yang murni. Mereka memeluk agama yang benar ke mana pun arahnya menuju dan berdiam bersamanya di mana pun ia menetap. Mereka tidak tergoyahkan oleh pemikiran-pemikiran

orang-orang yang berselisih, dan tidak pula terguncang oleh syubhat-syubhat kaum yang batil.

Mereka adalah para hakim atas para penganut berbagai pendapat, yang memilah antara kebenaran dan syubhat yang ada di dalamnya. Mereka menolak setiap kebatilan dan menyetujuinya dalam kebenaran yang ada padanya. Dalam kebenaran mereka adalah damai bersamanya, dan dalam kebatilan mereka adalah musuhnya. Mereka tidak condong bersama satu kelompok melawan kelompok lain, dan tidak mengingkari kebenaran kelompok tertentu hanya karena kebatilan lain yang mereka ucapkan. Mereka mematuhi firman Allah Ta'ala: **"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan."** (An-Nisa: 135).

Dan apabila dalam ayat lain Dia melarang hamba-hamba-Nya untuk membiarkan kebencian mereka terhadap musuh-musuh-Nya menghalangi mereka dari berbuat adil kepada musuh-musuh itu, padahal permusuhan, penyelisihan, dan pendustaan mereka terhadap Allah dan Rasul-Nya sudah jelas, maka bagaimana mungkin boleh bagi orang yang mengaku beriman untuk membiarkan kebenciannya terhadap suatu kelompok yang berafiliasi kepada Rasul shallallahu 'alaihi wa sallam, yang benar dan yang salah, menghalanginya dari berbuat adil kepada mereka? Bahkan ia menjadikan permusuhan dan berbagai bentuk

penyiksaan terhadap mereka sebagai tujuan. Mungkin saja ia tidak menyadari bahwa mereka lebih berhak atas Allah dan Rasul-Nya serta apa yang dibawa oleh beliau, dalam hal ilmu, amal, dakwah kepada Allah berdasarkan bashirah, kesabaran atas gangguan di jalan Allah, penegakan hujjah Allah, dan pemberian uzur bagi orang yang menyelisihi mereka karena kebodohan, dibandingkan dirinya. Tidak seperti orang yang memancangkan rambu-rambunya berdasarkan pendapat-pendapat manusia, lalu mengajak kepadanya, menghukum karenanya, dan memusuhi orang yang menyelisihinya dengan fanatisme dan semangat jahiliyah.

Allah-lah tempat meminta pertolongan dan kepada-Nya tempat bersandar. Tiada daya dan kekuatan kecuali dengan-Nya. Dan hendaklah ini menjadi akhir dari pembahasan pertanyaan ini, karena kami telah melampaui batas yang semestinya, meskipun kami belum memberikan haknya yang sebenarnya.

Pasal

Adapun pertanyaan ketiga belas: apa rahasia di balik Allah menyampaikan salam kepada para nabi-Nya dengan redaksi nakirah (tanpa alif-lam), sementara Dia menetapkan syariat bagi hamba-hamba-Nya agar mereka bersalam kepada Rasul-Nya dengan redaksi ma'rifah (dengan alif-lam), begitu pula salam mereka kepada diri mereka sendiri dan kepada hamba-hamba-Nya yang saleh?

Penjelasan hikmah penggunaan redaksi nakirah pada salam pembuka telah dipaparkan sebelumnya. Di sini kami menambahkan satu faedah lain, yaitu: telah disebutkan sebelumnya bahwa penggunaan alif-lam dalam kata "as-salam" mengandung empat faedah. Namun dalam konteks ini, keempat

faedah tersebut tidak diperlukan, karena yang mengucapkan salam adalah Allah Ta'ala sendiri.

Allah tidak bermaksud bertabarruk (mengambil berkah) dengan menyebut nama-Nya, sebagaimana yang dimaksudkan oleh seorang hamba – karena bertabarruk adalah mengundang dan menarik datangnya keberkahan, dan itu adalah urusan seorang hamba. Allah juga tidak bermaksud mengajukan permohonan dan permintaan, sebagaimana yang dimaksudkan seorang hamba. Begitu pula Allah tidak bermaksud menunjukkan keumuman, sebab hal itu pun tidak layak dalam konteks ini – karena salam dari-Nya subhanahu wa ta'ala sudah cukup mencakup segala salam, menggantikan segala penghormatan, dan mendekatkan kepada setiap harapan. Serendah-rendahnya salam dari-Nya – padahal di sisi-Nya tidak ada yang paling rendah – sudah melampaui segala deskripsi, menyempurnakan nikmat, menepis kesengsaraan, memperindah kehidupan, dan memutus segala sebab kerusakan dan kebinasaan. Maka penggunaan alif-lam dalam konteks itu tidak memiliki makna yang relevan.

Perhatikanlah firman Allah Ta'ala: **"Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, (akan mendapat) surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang baik di surga 'Adn. Dan keridhaan Allah adalah lebih besar."** (At-Taubah: 72)

Lihatlah bagaimana kata "ridwan" (keridhaan) disebutkan dengan redaksi nakirah sebagai mubtada', dengan khabar bahwa ia lebih besar dari segala yang telah dijanjikan kepada mereka. Maka sekecil apapun bagian dari keridhaan-Nya lebih besar dari surga beserta seluruh tempat tinggal yang indah di dalamnya dan segala yang terkandung di sana.

Karena itulah, ketika Allah menampakkan diri kepada para kekasih-Nya di surga 'Adn dan menanyakan kepada mereka apa yang mereka inginkan, mereka menjawab: "Ya Tuhan kami, apa lagi yang kami inginkan yang lebih utama dari apa yang telah Engkau berikan kepada kami?" Maka Allah Tabaraka wa Ta'ala berfirman: *"Sesungguhnya bagi kalian di sisi-Ku ada sesuatu yang lebih utama dari itu: Aku halalkan atas kalian keridhaan-Ku, maka Aku tidak akan murka kepada kalian setelah ini selamanya."*

Dengan penjelasan ini, tampaklah perbedaan antara salam Allah kepada para rasul dan hamba-hamba-Nya dengan salam para hamba kepada mereka. Salam para hamba mengandung faedah-faedah penggunaan alif-lam yang telah lalu, yaitu: niat bertabarruk dengan nama-Nya "as-Salam", isyarat permohonan keselamatan untuknya, meminta keselamatan itu dari Allah dengan nama as-Salam, dan maksud keumuman salam. Maka yang paling baik bagi orang yang bersalam kepada Rasul adalah mengucapkan: *"Assalamu 'alaika ayyuhan-nabiyyu wa rahmatullahi wa barakatuh."*

Meskipun redaksi nakirah pun telah diriwayatkan, namun redaksi ma'rifah lebih banyak, lebih sahih, dan lebih sempurna maknanya, sehingga tidak selayaknya untuk ditinggalkan. Dalam konteks ini, penggunaan alif-lam sangat berharga dan penting. Wallahu a'lam.

Pasal

Dari penjelasan di atas, engkau telah mengetahui jawaban atas **pertanyaan keempat belas**: apa hikmah di balik salam Allah

kepada Yahya dengan redaksi nakirah, sementara salam Al-Masih (Isa) kepada dirinya sendiri menggunakan redaksi ma'rifah?

Bukan seperti yang dikatakan oleh orang yang tidak memiliki kedalaman ilmu, bahwa salam Yahya berjalan seperti salam pembuka dalam surat-menyurat sehingga dinakirahhkan, sedangkan salam Al-Masih berjalan seperti salam di akhir surat-menyurat sehingga dima'rifahkan — dengan alasan bahwa surah itu bagaikan satu kisah tunggal. Kelemahan pendapat ini sudah jelas, karena keduanya adalah dua salam yang berbeda dari dua orang yang berbeda: pertama, salam Allah Ta'ala kepada hamba-hamba-Nya; kedua, salam seorang hamba kepada dirinya sendiri. Bagaimana mungkin yang satu dibangun di atas yang lain?

Demikian pula pendapat yang mengatakan bahwa salam kedua dima'rifahkan karena telah disebutkan sebelumnya dalam lafaz, sehingga alif-lam di dalamnya bermakna 'ahd (menunjuk pada yang telah disebutkan). Pendapat ini lebih mendekati kebenaran dari yang pertama, karena ada kemungkinan bahwa Al-Masih mengisyaratkan kepada salam yang telah Allah sampaikan kepada Yahya, sehingga ia bermaksud: "Aku pun mendapat bagian salam dalam tiga peristiwa ini seperti yang diperoleh Yahya." Wallahu a'lam.

Pasal

Adapun pertanyaan kelima belas: apa hikmah pengkaitan salam dalam kisah Yahya dan Al-Masih — semoga selawat Allah tercurah kepada keduanya — dengan tiga waktu tertentu?

Penjelasannya — wallahu a'lam — adalah bahwa permohonan keselamatan sangat ditekankan di tempat-tempat yang rawan bahaya dan penuh kesendirian. Semakin suatu keadaan berpotensi membawa bahaya, semakin kuat pula harapan keselamatan dan keterikatan jiwa kepadanya. Maka disebutlah tiga peristiwa ini karena keselamatan di dalamnya lebih mendesak, permohonannya lebih penting, dan jiwa paling sangat mengharapkannya.

Sebab, dalam ketiganya seorang hamba berpindah dari satu alam yang telah ia tinggali dengan hati yang telah akrab dan jinak bersamanya, menuju alam lain yang penuh cobaan, ujian, dan penderitaan.

Sesungguhnya bayi, sejak ia keluar ke dunia ini, langsung berhadapan dengan segala cobaan dan kesusahannya, deritanya dan ujiannya, serta kegelisahannya — sebagaimana telah diungkapkan oleh seorang penyair dengan makna ini:

Renungilah tangisan bayi saat ia dilahirkan, ke dunia ini, ketika ia terlahir. Engkau akan menemukan di baliknya rahasia yang menakjubkan, seolah ia diancam oleh semua yang akan ia hadapi darinya. Kalau tidak, mengapa ia menangis, padahal dunia ini lebih luas dan lebih mewah dari tempat yang ia tinggalkan.

Karena itulah, sejak bayi itu keluar, ia segera ditusuk oleh tusukan setan di lambungnya, sehingga ia menangis karenanya, dan juga karena rasa sepi akibat berpisah dari tempat asalnya yang pertama. Hal inilah yang berhasil diindra oleh para dokter dan ahli ilmu tabi'at. Adapun apa yang dikabarkan oleh Rasul — semoga Allah melimpahkan selawat dan salam atas beliau — maka tidak ada dalam disiplin ilmu mereka sesuatu yang menunjukkannya,

sebagaimana tidak ada pula yang menafikannya. Maka permohonan keselamatan dalam peristiwa ini termasuk hal yang paling ditekankan.

Peristiwa kedua: keluarnya seseorang dari dunia ini menuju alam barzakh ketika mati. Perbandingan dunia dengan alam barzakh itu seperti perbandingan alam kandungan ibu dengan dunia — hanya sebagai gambaran dan perumpamaan yang mendekatkan pemahaman, namun hakikatnya jauh lebih besar dan lebih dahsyat dari itu. Permohonan keselamatan ketika berpindah ke alam tersebut juga termasuk hal yang paling penting.

Peristiwa ketiga: peristiwa hari kiamat, hari ketika Allah Ta'ala membangkitkan seluruh makhluk yang hidup. Tidak ada perbandingan antara alam-alam sebelumnya dengan hari itu. Permohonan keselamatan di dalamnya lebih ditekankan dari semua yang sebelumnya — karena kehancuran di dalamnya tidak dapat diperbaiki, kesalahan di dalamnya tidak dapat dimaafkan, penyalitnya tidak dapat diobati, dan kemiskinannya tidak dapat ditutup.

Maka renungilah bagaimana tiga peristiwa ini dikhususkan dengan sebutan salam, karena betapa besarnya kebutuhan kepada keselamatan di dalamnya. Kenalilah nilai Al-Qur'an dan kandungannya berupa rahasia-rahasia serta khazanah ilmu dan makrifat yang akal-akal seluruh makhluk tidak mampu menghitung sepersepuluhnya.

Renungilah pula apa yang terkandung dalam salam itu — di samping keselamatan itu sendiri — berupa ketenangan dan hilangnya kesepian. Kemudian terapkanlah itu pada kesepian yang dialami seorang hamba dalam tiga peristiwa ini: ketika ia keluar ke

alam cobaan, ketika ia menyaksikan dahsyatnya pemandangan di saat menghadap Allah dalam kesendirian tanpa ditemani apapun kecuali amal saleh yang telah ia perbuat, dan ketika ia tiba di hari kiamat bersama khalayak yang paling besar untuk menuju salah satu dari dua tempat tinggal yang diciptakan untuknya dan ia telah mengerjakan amal penghuninya.

Maka tempat manakah yang lebih berhak mendapat permohonan keselamatan daripada tiga peristiwa ini? Kami memohon kepada Allah keselamatan di dalamnya, dengan karunia, kemurahan, kelembutan, kedermawanan, dan kebaikan-Nya.

Pasal

Adapun pertanyaan keenam belas: apa hikmah di balik salam Nabi — semoga Allah melimpahkan selawat dan salam atas beliau — kepada orang yang mengikuti petunjuk dalam suratnya kepada Heraklius menggunakan redaksi nakirah, sementara salam Musa kepada mereka menggunakan redaksi ma'rifah?

Jawabannya adalah bahwa salam Nabi — semoga Allah melimpahkan selawat dan salam atas beliau — adalah salam pembuka. Oleh karena itu salam tersebut diletakkan di awal surat, di mana beliau berkata: "Dari Muhammad Rasulullah kepada Heraklius, pembesar Romawi: *salam* bagi siapa yang mengikuti petunjuk." Pada penggunaan redaksi nakirahnya terkandung hikmah yang sama dengan hikmah nakirah dalam kata "salam" yang telah lalu penjelasannya.

Adapun perkataan Musa: **"Dan kesejahteraan itu dilimpahkan kepada orang yang mengikuti petunjuk"** — ini bukan

salam penghormatan, karena ia tidak memulai percakapan dengan Fir'aun menggunakan salam tersebut. Melainkan ini adalah pemberitaan murni, bahwa siapa yang mengikuti petunjuk maka ia mendapat keselamatan yang mutlak, berbeda dengan siapa yang menentangnya.

Allah berfirman melalui lisan Musa: **"Maka biarkanlah Bani Israil pergi bersama kami dan janganlah kamu menyiksa mereka. Sesungguhnya kami telah datang kepadamu dengan membawa bukti (atas kebenaran kami) dari Tuhanmu. Dan kesejahteraan itu dilimpahkan kepada orang yang mengikuti petunjuk. Sesungguhnya telah diwahyukan kepada kami bahwa azab itu (ditimpakan) atas orang-orang yang mendustakan dan berpaling."** (Thaha: 47-48)

Bukankah engkau melihat bahwa ini bukan salam penghormatan di awal pembicaraan maupun di penutupnya, melainkan ia hadir di tengah-tengah dua kalimat sebagai pemberitaan murni tentang jatuhnya keselamatan dan turunnya ia kepada orang yang mengikuti petunjuk? Di dalamnya terkandung ajakan kepada Fir'aun dan dorongan baginya dengan sesuatu yang secara fitrah dicintai dan diutamakan oleh jiwa manusia, yaitu keselamatan. Seolah Musa berkata: jika engkau mengikuti petunjuk yang kami bawa, maka engkau termasuk golongan orang yang memperoleh keselamatan.

Renungilah betapa indahnya alur kalimat-kalimat ini, keteraturan susunan pidato ini, dan kelembutan tutur kata yang elok ini — yang hati pun terpesona oleh keindahan dan kemanisannya, di balik keagungan dan kebesarannya. Bagaimana pembicaraan dibuka dengan: "Sesungguhnya kami adalah utusan Tuhanmu" — yang tersirat di dalamnya: kami tidak datang untuk

memperebutkan kerajaanmu, bukan pula untuk bersekutu di dalamnya, melainkan kami hanyalah dua hamba yang diperintah dan diutus dari Tuhanmu kepadamu. Dan dalam penisbatan nama "Tuhan" kepada Fir'aun — bukan kepada keduanya — terdapat ajakan agar ia mau mendengar, taat, dan menerima, sebagaimana seorang utusan berkata kepada seseorang dari sisi tuannya: "Aku adalah utusan tuanmu kepadamu" — meski tuannya adalah tuan keduanya, namun ia menyebut penisbatan itu kepadanya untuk membuatnya mendengar dan taat.

Kemudian keduanya meminta agar Fir'aun melepaskan Bani Israil bersama mereka, tidak menyiksa mereka, dan tidak menghalangi antara mereka. Barang siapa meminta kepada orang lain untuk menghentikan kezaliman, penindasan, dan penyiksaan terhadap orang yang tidak berhak disiksa — maka ia tidaklah mengajukan permintaan yang berlebihan, dan tidak pula membebaninya dengan kesulitan yang berat. Melainkan ia hanya meminta puncak keadilan.

Setelah permintaan itu, Musa menyampaikan tiga pemberitaan: **Pertama**, firman-Nya: "**Sesungguhnya kami telah datang kepadamu dengan membawa bukti dari Tuhanmu**" — artinya, kami telah terbebaskan dari tuduhan mengada-ada dan berdusta dengan membawa bukti dan dalil yang jelas. Hujah telah tegak.

Setelah itu, orang yang diutus kepadanya hanya memiliki dua keadaan: **Pertama**, ia mendengar dan taat, maka ia termasuk golongan orang yang mendapat petunjuk, dan keselamatan itu bagi siapa yang mengikuti petunjuk. **Kedua**, ia mendustakan dan berpaling, maka azab itu bagi siapa yang mendustakan dan berpaling.

Dengan demikian, ayat ini telah menghimpun permohonan keadilan, penegakan hujah, penjelasan tentang apa yang layak diperoleh oleh pendengar yang taat, dan apa yang layak diperoleh oleh pendustaan yang berpaling — dengan ungkapan yang paling lembut, perkataan yang paling tepat, serta dorongan dan peringatan yang paling kuat.

Pasal

Adapun pertanyaan ketujuh belas: apakah firman Allah: **"Katakanlah: segala puji bagi Allah, dan salam atas hamba-hamba-Nya yang Dia pilih"** (An-Naml: 59) — apakah salam tersebut berasal dari Allah Ta'ala, sehingga yang diperintahkan hanyalah pujian dan waqaf sempurna berada padanya? Ataukah salam itu termasuk dalam "qul" (katakanlah) dan perintah mencakup keduanya sekaligus?

Jawabannya adalah bahwa kalimat ini mengandung dua kemungkinan dan masing-masing memiliki faktor yang menguatkannya.

Yang menguatkan bahwa salam termasuk dalam bagian dari "qul": kalimat itu bersambung dengannya dan di-'ataf-kan kepadanya tanpa pemisah, dan ini menghendaki bahwa kata kerja "qul" bekerja pada masing-masing keduanya — itulah hukum asalnya selama tidak ada penghalang. Oleh karena itu, jika engkau berkata: "alhamdulillah wa subhanallah," maka tasbih di sini termasuk bagian dari yang diucapkan. Selain itu, jika salam di-'ataf-kan kepada yang diucapkan, maka ia adalah 'ataf khabar atas khabar, dan itulah hukum asalnya. Sebaliknya, jika salam terputus darinya, maka ia adalah 'ataf khabar atas kalimat thalab (perintah),

dan itu kurang baik. Lagi pula, firman Allah: **"Katakanlah: segala puji bagi Allah, dan salam atas hamba-hamba-Nya yang Dia pilih"** — secara zhahir menunjukkan bahwa yang mengucapkan salam adalah sang qail (orang yang berkata "alhamdulillah"), dan oleh karena itu digunakan kata ganti orang ketiga, bukan: "salam atas hamba-hamba-Ku."

Yang menguatkan bahwa salam itu berasal dari Allah Ta'ala: beberapa hal — *pertama*, kesesuaiannya dengan kesamaan-kesamaannya dalam Al-Qur'an dari salam Allah langsung kepada hamba-hamba yang dipilih-Nya, seperti: **"Salam sejahtera atas Nuh di seluruh alam"** (Ash-Shaffat: 79), **"Salam sejahtera atas Ibrahim"** (Ash-Shaffat: 109), **"Salam sejahtera atas Musa dan Harun"** (Ash-Shaffat: 120), **"Salam sejahtera atas keluarga Yasin"** (Ash-Shaffat: 130). *Kedua*, hamba-hamba yang dipilih-Nya adalah para rasul, dan Allah subhanahu wa ta'ala kerap menggandengkan antara penyucian diri-Nya dengan salam-Nya kepada mereka, dan antara pujian-Nya kepada diri-Nya dengan salam-Nya kepada mereka.

Adapun yang pertama, Allah berfirman: **"Mahasuci Tuhanmu, Tuhan Yang Mahaperkasa, dari apa yang mereka sifatkan. Dan salam sejahtera atas para rasul."** (Ash-Shaffat: 180-181)

Allah menyebutkan penyucian diri-Nya dari segala yang tidak layak bagi keagungan-Nya, lalu diikuti salam-Nya kepada para rasul-Nya. Dalam penggabungan salam kepada mereka dengan penyucian diri-Nya terkandung rahasia besar dari rahasia-rahasia Al-Qur'an yang mengandung bantahan terhadap setiap pembuat kebatilan dan pelaku bid'ah. Sebab Allah menyucikan diri-Nya secara mutlak dari apa yang dikatakan oleh makhluk-Nya tentang-Nya, lalu menyampaikan salam kepada para rasul-Nya. Ini menghendaki keselamatan mereka dari segala yang dikatakan

oleh orang-orang yang mendustakan dan menentang mereka. Apabila mereka selamat dari semua yang dituduhkan oleh musuh-musuh mereka, maka niscaya selamatlah pula segala yang mereka bawa dari kebohongan dan kerusakan. Dan yang terbesar dari apa yang mereka bawa adalah tauhid, pengenalan kepada Allah, dan penyifatan-Nya dengan apa yang layak bagi keagungan-Nya sebagaimana Dia menyifati diri-Nya melalui lisan mereka. Apabila hal itu selamat dari dusta, kemustahilan, dan kerusakan, maka itulah kebenaran mutlak, dan apa yang menentanginya adalah kebatilan, dusta, dan kemustahilan.

Makna ini pula terdapat dalam firman-Nya: **"Katakanlah: segala puji bagi Allah, dan salam atas hamba-hamba-Nya yang Dia pilih."** (An-Naml: 59) Karena ayat ini mengandung pujian kepada-Nya atas segala sifat kesempurnaan, keagungan, perbuatan terpuji, dan nama-nama yang indah; serta keselamatan para rasul-Nya dari setiap aib, kekurangan, dan kedustaan — yang mengandung keselamatan pula dari segala yang mereka bawa dari setiap kebatilan.

Renungilah rahasia penggabungan salam kepada para rasul-Nya dengan pujian dan penyucian diri-Nya. Hal ini menjadi bukti bahwa salam di sini berasal dari Allah Ta'ala, sebagaimana di akhir surah Ash-Shaffat.

Adapun 'ataf khabar atas kalimat thalab, maka itu sangat banyak terjadi, di antaranya firman Allah Ta'ala: **"Dia (Nabi) berkata: Ya Tuhanku, putuskanlah (perkara) dengan benar. Dan Tuhan kami Yang Maha Pengasih adalah tempat memohon pertolongan."** (Al-Anbiya': 112) Dan firman-Nya: **"Dan katakanlah: Ya Tuhanku, ampunilah dan rahmatilah, dan Engkau adalah sebaik-baik pemberi rahmat."** (Al-Mu'minun: 118) Dan firman-Nya: **"Ya Tuhan**

kami, berilah keputusan antara kami dan kaum kami dengan benar, dan Engkaulah sebaik-baik pemberi keputusan." (Al-A'raf: 89) Dan masih banyak lagi yang serupa.

Pemutus perkaranya adalah: bahwa ayat ini mengandung dua makna sekaligus dan menyatukan keduanya dalam satu kesatuan. Sebab Rasul adalah penyampai firman Allah dan tidak berperan kecuali sebagai penyampai; kalam itu adalah kalam Tuhan Tabaraka wa Ta'ala. Maka Dia-lah yang memuji diri-Nya dan menyampaikan salam kepada hamba-hamba-Nya, lalu memerintahkan rasul-Nya untuk menyampaikan hal itu. Maka ketika Rasul mengucapkan: "alhamdulillah wa salamun 'ala 'ibadihi alladzinashtafa," ia telah memuji Allah dan menyampaikan salam kepada hamba-hamba-Nya dengan apa yang Allah puji dengan itu terhadap diri-Nya dan dengan apa yang Allah sampaikan salam kepada hamba-hamba-Nya.

Dengan demikian, ini adalah salam dari Allah secara inisiatif, dari penyampai secara penyampaian, dan dari para hamba sebagai peneladanan dan ketaatan. Maka kita pun mengucapkan sebagaimana Tuhan kita Tabaraka wa Ta'ala perintahkan: **"Segala puji bagi Allah, dan salam atas hamba-hamba-Nya yang Dia pilih."** (An-Naml: 59)

Perumpamaan untuk hal ini adalah firman Allah Ta'ala: **"Katakanlah: Dia-lah Allah Yang Maha Esa."** (Al-Ikhlâs: 1) Ini adalah penetapan keesaan dari-Nya untuk diri-Nya, sekaligus perintah kepada orang yang diajak bicara untuk meng-esa-kan-Nya. Maka ketika seorang hamba mengucapkan: "qul huwallahu ahad," ia telah meng-esa-kan Allah dengan apa yang Allah meng-esa-kan diri-Nya dengan itu. Kata "qul" disertakan untuk menegaskan makna ini,

bahwa ia adalah penyampai murni yang mengucapkan apa yang diperintahkan untuk diucapkannya.

Ini berbeda dengan firman-Nya: **"Katakanlah: Aku berlindung kepada Tuhan waktu fajar"** (Al-Falaq: 1) dan **"Katakanlah: Aku berlindung kepada Tuhan manusia"** (An-Nas: 1) — karena ini adalah perintah murni untuk memulai permohonan perlindungan, bukan penyampaian firman "qul a'udzu bi rabbinnas." Sebab Allah tidak memohon perlindungan dari siapapun, dan itu mustahil bagi-Nya. Berbeda dengan firman-Nya: "qul huwallahu ahad," karena itu adalah pemberitaan tentang keesaan-Nya, dan Dia subhanahu wa ta'ala memang memberitakan tentang diri-Nya bahwa Dia adalah Yang Maha Esa lagi Maha Tunggal. Renungilah poin yang indah ini. Wallahul musta'an.

Pasal

Adapun pertanyaan kedelapan belas: Nabi — semoga Allah melimpahkan selawat dan salam atas beliau — melarang orang yang mengucapkan "'alaika as-salam" dan bersabda: *"Janganlah engkau mengucapkan 'alaika as-salam, karena sesungguhnya 'alaika as-salam adalah penghormatan kepada orang-orang yang telah meninggal."*

Betapa banyak orang yang meleset dari kebenaran dalam memahami maknanya dan tidak mampu menangkap tujuan serta rahasianya, sehingga mereka memaksakan diri dengan berbagai takwil yang tercela dan hambar. Sebagian orang bahkan menolak hadis ini dan berkata: telah sahih dari Nabi — semoga Allah melimpahkan selawat dan salam atas beliau — bahwa beliau mengucapkan salam kepada orang-orang yang telah meninggal:

"Assalamu 'alaikum, wahai negeri kaum mukminin" — diriwayatkan oleh Muslim. Mereka mengatakan: hadis ini lebih sahih dari hadis larangan tersebut dan mengandung pendahuluan penyebutan lafaz "as-salam." Maka wajib mengikuti redaksi ini.

Satu kelompok lain mengira bahwa sunnah dalam salam kepada orang yang telah meninggal adalah mengucapkan *"alaikumus salam,"* untuk membedakan antara salam kepada orang hidup dan orang mati.

Semua kelompok ini tersesat hanya karena mereka tidak memahami maksud hadis tersebut. Sesungguhnya sabda beliau — semoga Allah melimpahkan selawat dan salam atas beliau —: *"alaika as-salam adalah penghormatan kepada orang-orang yang telah meninggal"* bukanlah penetapan syariat dari beliau dan bukan pula pemberitaan tentang suatu perkara syar'i. Melainkan itu adalah pemberitaan tentang sesuatu yang lazim terjadi dan terbiasa ada di lisan para penyair dan manusia, sebab mereka biasa mendahulukan nama orang yang telah meninggal sebelum doa, sebagaimana kata seorang penyair:

'Alaika salamullahi Qaisu bnu 'Ashim, wa rahmatuhu ma sya'an yatarahhama.

(Semoga keselamatan Allah tercurah atasmu wahai Qais bin 'Ashim, dan semoga rahmat-Nya selama Dia menghendaki untuk merahmatinya.)

Dan sebagaimana kata penyair yang meratapi Umar bin Al-Khattab — semoga Allah meridhainya —:

'Alaika salamun min amirin wa barakatun, yadullahi fi dzakal adimi al-mumazzaqi.

(Semoga salam seorang pemimpin dan keberkahan tercurah atasmu, tangan Allah ada pada kulit yang telah tercabik itu.)

Hal ini lebih banyak terdapat dalam syair-syair mereka daripada yang dapat kami sebutkan di sini. Pemberitaan tentang sesuatu yang pernah terjadi tidak menunjukkan kebolehan, apalagi sampai dianggap sebagai sunnah. Bahkan larangan Nabi shallallahu alaihi wasallam atas hal itu, bersamaan dengan pemberitaannya bahwa hal itu pernah terjadi, justru menunjukkan bahwa hal tersebut tidak disyariatkan.

Sunnah dalam salam adalah mendahulukan lafaz salam atas penyebutan orang yang diberi salam, baik dalam salam kepada orang yang masih hidup maupun kepada orang yang telah wafat. Sebagaimana dalam salam kepada orang yang masih hidup tidak diucapkan *"'alaykumus salam"* (dengan mendahulukan "atas kalian"), maka demikian pula dalam salam kepada orang yang telah wafat, sebagaimana yang telah ditunjukkan oleh sunnah yang sahih dalam kedua hal tersebut.

Seolah-olah yang dibayangkan oleh sebagian orang sebagai alasan perbedaan itu adalah: karena orang yang memberi salam kepada orang lain yang masih hidup mengharapkan jawaban, yakni agar dikatakan kepadanya *"wa 'alaykassalam"*, maka mereka mendahulukan lafaz salam atas nama orang yang didoakan dengan harapan mendapat jawaban *"wa 'alaykassalam"*. Sedangkan orang yang telah wafat, karena mereka tidak mengharapkan jawaban darinya, mereka mendahulukan nama orang yang didoakan atas doanya, lalu mengucapkan *"'alaykassalam."*

Namun perbedaan ini, seandainya pun benar, justru menjadi dalil penyamaan antara orang yang hidup dan orang yang telah wafat dalam hal salam. Sebab orang yang memberi salam kepada saudaranya yang telah wafat pun sesungguhnya mengharapkan jawaban juga.

Ibnu Abdil Barr berkata: *Telah sahih dari Nabi shallallahu alaihi wasallam bahwa beliau bersabda: "Tidaklah seorang laki-laki melewati kuburan saudaranya yang pernah dikenalnya di dunia lalu memberi salam kepadanya, melainkan Allah mengembalikan rohnya sehingga ia membalas salamnya."* Hadits ini sahih.

Kesimpulannya, dugaan seperti itu telah dibatalkan oleh sunnah yang sahih mengenai penyiaratan salam kepada orang yang hidup dan orang yang telah wafat.

Di sini terdapat satu poin menarik yang perlu diperhatikan, yaitu: salam disyariatkan kepada orang yang hidup maupun yang telah wafat dengan mendahulukan lafaz salam atas penyebutan orang yang diberi salam, karena salam adalah doa kebaikan. Dan yang terbaik dalam doa kebaikan adalah mendahulukan doanya atas nama orang yang didoakan, seperti firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Rahmat Allah dan keberkahan-Nya tercurah atas kamu, wahai ahlul bait." (Hud: 73)

Dan firman-Nya:

"Salam sejahtera atas Ibrahim," (As-Saffat: 109) **"Salam sejahtera atas Nuh,"** (As-Saffat: 79) **"Salam sejahtera atas keluarga Ilyas,"** (As-Saffat: 130) **"Salam sejahtera atas kalian atas kesabaran kalian."** (Ar-Ra'd: 24)

Adapun doa keburukan, maka pada umumnya nama orang yang didoakan buruk didahulukan atas isi doanya, seperti firman Allah Subhanahu wa Ta'ala kepada iblis:

"Dan sesungguhnya atas kamu laknat-Ku," (Sad: 78) dan firman-Nya: **"Dan sesungguhnya atas kamu laknat,"** (Al-Hijr: 35) dan firman-Nya: **"Atas mereka giliran keburukan,"** (At-Taubah: 98) dan firman-Nya: **"Dan atas mereka kemurkaan."** (Al-Mujadilah: 8)

Rahasianya — dan Allah lebih mengetahui — adalah bahwa dalam doa kebaikan, mereka mendahulukan nama kebaikan yang dicintai jiwa, yang selalu dicari dan terasa indah didengar, sehingga pendengaran dimulai dengan menyebut nama yang dicintai dan dicari itu, dan hati pun mulai membayangkannya. Maka hati dan pendengaran pun terbuka, dan pendengar bagaikan seseorang yang menunggu: untuk siapakah dan kepada siapa hal ini akan berlaku? Kemudian disebutlah namanya: "atas kamu" atau "untukmu." Maka ia mendapatkan kegembiraan dan kesenangan yang mendorong tumbuhnya rasa saling cinta, kasih, dan sayang — yang itulah tujuan salam.

Sedangkan dalam doa keburukan, mendahulukan nama orang yang didoakan merupakan pengumuman bahwa doa buruk itu khusus untuknya, seolah dikatakan kepadanya: "ini hanya untukmu, orang-orang yang mendengar tidak ikut bersamamu." Berbeda dengan doa kebaikan yang diharapkan mencakup semua orang, dan semakin umum suatu doa, semakin utama.

Aku pernah mendengar Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah rahimahullahu berkata: *"Keutamaan doa yang umum atas doa yang khusus adalah seperti keutamaan langit atas bumi."* Beliau menyebutkan dalam hal ini sebuah hadits marfu' dari Ali bahwa

Nabi shallallahu alaihi wasallam pernah melewatinya saat ia sedang berdoa, lalu beliau bersabda: *"Wahai Ali, perluas doamu, karena keutamaan doa yang umum atas yang khusus adalah seperti keutamaan langit atas bumi."*

Terdapat pula manfaat kedua, yaitu: dalam doa keburukan, ketika dikatakan "atas kamu," pendengaran terbuka dan hati penasaran ingin tahu apa yang akan menimpa dirinya. Ketika disebutkan isi doanya, ia menemukan hati yang kosong dan penasaran, sehingga lebih menghunjam dan menyakitkannya.

Barang siapa yang memahami ini, ia akan memahami rahasia dihilangkannya huruf waw (و) dalam firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Dan orang-orang kafir digiring ke neraka Jahanam secara berombongan. Hingga apabila mereka sampai ke sana, pintu-pintunya dibuka." (Az-Zumar: 71)

Azabnya dan apa yang Allah Subhanahu wa Ta'ala siapkan di dalamnya datang mendadak dan tiba-tiba kepada mereka. Mereka bagaikan seseorang yang berdiri di depan pintu, tidak tahu apa yang akan dibukakan untuknya dari berbagai macam keburukan, namun ia memperkirakan akan mendapat keburukan yang besar. Lalu pintu terbuka di hadapannya dan seketika apa yang ditakutinya muncul.

Ini seperti yang kita jumpai di dunia, seseorang yang digiring ke penjara: ia digiring sementara pintunya masih tertutup, hingga ketika ia tiba, pintu dibuka di hadapannya, dan ketakutan serta kesakitan itu muncul secara tiba-tiba. Berbeda jika pintu sudah dibuka sebelum ia tiba.

Hal ini berbeda dengan penghuni surga, karena mereka digiring menuju negeri kemuliaan. Dan sebagai bagian dari penghormatan sempurna bagi tamu yang diundang adalah pintu rumah sudah terbuka ketika ia datang, sehingga ia tidak mengalami kepayahan menunggu. Maka Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman tentang penghuni surga:

"Hingga apabila mereka sampai ke sana dan pintu-pintunya telah dibuka." (Az-Zumar: 73)

Jawabnya dihilangkan sebagai bentuk pengagungan dan pembesaran urusannya, sesuai kebiasaan mereka dalam menghilangkan jawaban untuk tujuan ini.

Cara penafsiran ini membebaskan kita dari klaim bahwa huruf waw di sana adalah huruf tambahan, atau dari klaim bahwa itu adalah "waw delapan" karena pintu surga ada delapan. Sebab klaim seperti itu hanya berlaku jika angka delapan disebutkan secara eksplisit satu per satu dalam teks, kemudian setelah tujuh disebutlah yang kedelapan dengan waw. Sementara dalam ayat ini tidak ada penyebutan lafaz delapan maupun penghitungannya. Renungkanlah.

Terlepas dari itu, perihal "waw untuk delapan" masih diperdebatkan dan telah kami bahas dalam Al-Fath Al-Makki, di mana kami telah menjelaskan tempat-tempat yang diklaim menggunakan waw tersebut beserta mana yang mungkin dan mana yang mustahil diklaim demikian.

Jika dikatakan: "Hal ini bertentangan dengan fakta bahwa penghulu seluruh makhluk shallallahu alaihi wasallam datang ke pintu surga dan mendapatinya tertutup hingga beliau meminta agar dibukakan," maka jawaban kami: hal ini justru merupakan

bagian dari perwujudan kemuliaan dan keutamaan beliau atas seluruh makhluk, bahwa surga dalam keadaan tertutup dan tidak dibuka bagi penghuninya kecuali di tangan beliau. Seandainya beliau datang dan mendapatinya sudah terbuka, lalu beliau beserta para penghuninya masuk, maka mereka yang masuk tidak akan mengetahui bahwa pembukaan itu terjadi di tangan beliau dan bahwa beliaulah yang memintakan pembukaan untuk mereka.

Tidakkah engkau melihat bahwa jika banyak orang hendak memasuki pintu sebuah kota atau benteng namun tidak mampu membukanya, kemudian datanglah seseorang dan membukanya untuk mereka saat mereka paling membutuhkan, maka hal itu menampakkan keunggulan, keutamaan, dan kemuliaannya atas mereka? Berbeda jika ia datang bersama mereka dan mendapatinya sudah terbuka.

Kita telah keluar dari pokok pembahasan, namun tidak terlalu jauh. Janganlah kamu merasa terbebani dengan catatan-catatan ini, karena kamu hampir tidak akan menemukannya di tempat selain tulisan ini. Allah Subhanahu wa Ta'ala-lah yang menganugerahkannya dengan karunia dan kemurahan-Nya.

Pasal:

Adapun pertanyaan kesembilan belas: yaitu tentang masuknya huruf waw dalam sabda Nabi shallallahu alaihi wasallam:

"Apabila ahlul kitab mengucapkan salam kepada kalian, maka jawablah: wa 'alaykum."

Diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim. Banyak orang memperlmasalahkan huruf waw ini sebagaimana disebutkan dalam pertanyaan, dan mereka berkata bahwa yang benar adalah menghilangkannya sehingga cukup diucapkan "'alaykum" saja.

Al-Khaththabi berkata: Kebanyakan ahli hadits meriwayatkannya dengan waw, sedangkan Ibnu Uyainah meriwayatkannya tanpa waw, dan itulah yang benar. Alasannya, jika waw dihilangkan maka ucapan mereka itu dikembalikan kepada mereka persis seperti adanya. Sedangkan jika waw dimasukkan, terjadilah persekutuan dengan mereka dan keterlibatan dalam apa yang mereka ucapkan, karena waw adalah huruf penghubung dan persatuan antara dua hal.

Aku katakan: maksud yang diisyaratkan oleh Al-Khaththabi adalah bahwa waw dalam konteks seperti ini menghendaki penetapan kalimat sebelumnya dan penambahan kalimat berikutnya. Seperti jika kamu berkata "Zaid seorang penulis" lalu lawan bicara menjawab "dan seorang penyair," maka ini berarti menetapkan bahwa ia penulis dan menambahkan sifat kepenyairannya. Demikian pula jika kamu berkata kepada seseorang "si Fulan mencintaimu" lalu ia menjawab "dan berbuat baik kepadaku."

Dari sinilah As-Suhaili menyimpulkan dalam kitab Ar-Raudh bahwa jumlah penghuni gua (Ashabul Kahfi) adalah tujuh orang. Ia berkata: karena Allah Subhanahu wa Ta'ala menghubungkan anjing kepada mereka dengan huruf waw dalam firman-Nya:

"Dan yang kedelapan adalah anjingnya," (Al-Kahfi: 22)

sementara sebelumnya tidak disebutkan waw dalam perkataan mereka. Waw menghendaki penetapan kalimat

pertama. Simpulan ini cukup baik, namun ia hanya berlaku jika yang dihubungkan dengan waw itu bukan bagian dari perkataan mereka, melainkan Allah Subhanahu wa Ta'ala telah mengisahkan bahwa mereka berkata "tujuh" lalu Dia Subhanahu wa Ta'ala mengabarkan bahwa yang kedelapan adalah anjingnya. Dalam keadaan itu, berarti ada penetapan atas apa yang mereka katakan dan penambahan bahwa anjing adalah yang kedelapan. Namun jika pengabaran tentang anjing itu merupakan bagian dari perkataan mereka sendiri dan mereka memang menghitung satu per satu, maka klaim tersebut tidak jelas kebenarannya dan waw dalam konteks itu tidak menghendaki penetapan maupun pembenaran. Renungkanlah.

Adapun pernyataan bahwa para ahli hadits meriwayatkannya dengan waw: hadits ini diriwayatkan oleh Abdullah bin Umar bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam bersabda:

"Sesungguhnya orang-orang Yahudi, apabila salah seorang dari mereka mengucapkan salam kepada kalian, ia hanya berkata: 'as-samu 'alaykum' (kematian atas kalian), maka jawablah: wa 'alaykum."

Diriwayatkan oleh Al-Bukhari, Muslim, dan Abu Dawud. Abu Dawud berkata: "Demikian pula diriwayatkan oleh Malik dari Abdullah bin Dinar, dan diriwayatkan oleh Ats-Tsauri dari Abdullah bin Dinar dengan lafaz: 'wa 'alaykum'." Demikian pula dikeluarkan oleh At-Tirmidzi dan An-Nasa'i. Muslim meriwayatkannya pula, dan dalam sebagian jalurnya: "maka katakanlah: ''alayk'" tanpa waw. Namun hadits Malik yang disebutkan Abu Dawud dan dikeluarkan oleh Al-Bukhari dalam sahihnya, serta hadits Sufyan Ats-Tsauri yang disepakati (mutafaq 'alayh), semuanya menggunakan waw.

Adapun yang diisyaratkan Al-Khaththabi dari hadits Ibnu Uyainah, diriwayatkan oleh An-Nasa'i dalam sunannya tanpa waw.

Jika hal ini diketahui, maka masuknya waw dalam hadits sama sekali tidak mengandung keberatan. Alasannya, penghormatan yang mereka ucapkan kepada kaum muslimin, paling jauh hanyalah pengabaran tentang terjadinya kematian atas mereka dan permohonan kematian itu, karena "as-sam" artinya kematian. Maka jika seorang muslim membalasnya, hal itu termasuk qishash dan keadilan. Kandungan balasannya adalah: "Kita pun tidak mati tanpa kalian, bahkan kalian pun akan mati juga. Apa yang kalian doakan untuk kami sesungguhnya menimpa dan berlaku atas kalian juga."

Yang lebih tepat dari ini adalah dikatakan: masuknya waw tidak menetapkan kandungan penghormatan mereka, melainkan justru menolaknya dan menetapkan kembali atas mereka. Maknanya: "Kami pun mendoakan atas kalian apa yang kalian doakan atas kami." Doa mereka telah terjadi, maka ketika penjawab membalas dengan "wa 'alaykum," dalam masuknya waw terdapat rahasia yang halus, yaitu menunjukkan bahwa apa yang kalian tuntutan untuk kami dan doakan atas kami, itulah yang dikembalikan atas kalian, bukan penghormatan lain. Maka masuknya waw memberikan faedah yang agung ini.

Renungkanlah hal ini dalam konteks balasan doa kebaikan. Jika seseorang berkata: "Semoga Allah mengampunimu," lalu dijawab: "Dan juga kamu," maknanya adalah: doa ini dariku juga untukmu. Seandainya dijawab "untukmu" tanpa waw, tidak terdapat isyarat bahwa doa kedua itu sama dengan doa pertama. Renungkanlah, karena ini sungguh indah.

Berdasarkan ini, maka yang benar adalah menetapkan waw sebagaimana yang telah tetap dalam kitab-kitab sahih dan sunan. Inilah yang tampak bagiku tentang lafaz ini. Barang siapa menemukan sesuatu yang lebih baik, silakan ditambahkan di catatan pinggir, dan semoga Allah memberinya pahala atas upayanya. Karena tujuan kita adalah sampai kepada kebenaran; jika kebenaran telah tampak, maka selainnya diletakkan di bawah kaki. Masalah ini telah kami bahas secara lengkap semampu kami dalam kitab Tahdzibus Sunan.

Pasal:

Adapun pertanyaan kedua puluh: yaitu apa hikmah disandingkannya rahmat dan berkah dengan salam, maka jawabannya adalah:

Manusia tidak dapat mengambil manfaat dari kehidupannya kecuali dengan tiga hal: pertama, keselamatannya dari keburukan dan segala yang bertentangan dengan kehidupan dan penghidupannya; kedua, tercapainya kebaikan baginya; dan ketiga, kelangsungan serta kekekalan kebaikan itu. Dengan ketiga hal inilah manfaat kehidupan menjadi sempurna. Maka penghormatan (salam) disyariatkan dengan mencakup ketiga hal tersebut.

Ucapan "**salamun 'alaykum**" mengandung keselamatan dari keburukan; ucapan "**wa rahmatullah**" mengandung tercapainya kebaikan; dan ucapan "**wa barakatuh**" mengandung kelangsungan dan kekekalannya, sebagaimana memang itulah makna kata barakah, yaitu banyaknya kebaikan dan kesinambungannya.

Dari sini dapat diketahui pula hikmah disandingkannya nama-Nya Al-Ghafur dengan Al-Rahim di kebanyakan tempat dalam Al-Quran.

Karena ketiga hal itu dibutuhkan setiap orang, bahkan ketiganya mencakup seluruh tujuan hidup manusia – semua tujuan lainnya berada di bawahnya, merupakan sarana menuju ketiganya dan sebab untuk meraihnya – maka lafaz penghormatan datang menunjukkan ketiganya: kadang secara muthabaqah (kesesuaian penuh), kadang secara tadhammuun (ketercakupan), dan kadang secara iltizam (konsekuensi logis).

Penunjukan dengan muthabaqah terjadi ketika ketiga lafaz itu disebutkan semuanya. Penunjukan dengan tadhammuun terjadi ketika disebutkan salam dan rahmat, karena keduanya mengandung yang ketiga. Penunjukan dengan iltizam terjadi ketika hanya disebutkan salam saja, karena salam mengharuskan tercapainya rahmat dan kekekalannya – sebab jika keduanya tidak ada, keselamatan yang mutlak tidak akan terwujud. Dengan demikian, keselamatan mengharuskan tercapainya rahmat sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Dengan ini jelaslah keutamaan dan kesempurnaan penghormatan ini dibanding penghormatan-penghormatan umat-umat lain. Itulah mengapa Allah Subhanahu wa Ta'ala memilihnya untuk hamba-hamba-Nya dan menjadikannya sebagai penghormatan mereka di antara sesama di dunia maupun di Darussalam (surga).

Telah jelas pula bagimu bahwa ini termasuk keindahan Islam dan kesempurnaannya. Jika demikian keadaannya pada salah satu cabang dari cabang-cabang Islam, yaitu penghormatan yang

diketahui oleh semua kalangan, baik khusus maupun umum, maka bagaimana pula perkiraanmu tentang keindahan-keindahan Islam lainnya, keagungannya, kebesarannya, dan keelokannya yang telah disaksikan oleh akal dan fitrah, sehingga hal itu menjadi salah satu kesaksian terbesar dan bukti paling nyata atas kenabian Muhammad shallallahu alaihi wasallam, kesempurnaan agamanya, keutamaan dan kemuliaannya di atas semua agama.

Sesungguhnya keistimewaan beliau terdapat dalam dakwah itu sendiri. Seandainya hanya bersandar pada dakwah saja, ia sudah menjadi tanda dan bukti atas kejujurannya, sehingga tidak membutuhkan mukjizat lain atau tanda-tanda tersendiri di luarnya. Bahkan agama, syariat, dakwah, dan perjalanan hidup beliau adalah termasuk mukjizatnya yang terbesar bagi kalangan khusus dari umatnya, sehingga keimanan mereka kepada beliau sesungguhnya bersandar pada hal itu. Sedangkan mukjizat-mukjizat lainnya bagi mereka hanyalah penguat, bagaikan berkumpulnya berbagai dalil.

Barang siapa memahami ini, akan terbukalah baginya pintu yang agung dari pintu-pintu ilmu dan iman, bahkan sebuah pintu dari pintu-pintu surga yang disegerakan. Hati akan bergetar gembira di dalamnya dan berangan-angan andai saja ia mendapat dunia beserta isinya. Semoga Allah Subhanahu wa Ta'ala mendatangkan kemudahan atau suatu urusan dari sisi-Nya yang membantu penyusunan sebuah kitab yang memuat sebagian keindahan syariat beserta hikmah-hikmahnya yang mendalam dan rahasia-rahasianya yang menakjubkan — yang merupakan salah satu kesaksian terbesar atas sempurnanya ilmu Allah Subhanahu wa Ta'ala, hikmah-Nya, rahmat-Nya, kebaikan-Nya kepada hamba-hamba-Nya, dan kelembutan-Nya kepada mereka. Serta memuat

penjelasan tentang kemaslahatan dua negeri (dunia dan akhirat) dan petunjuk menuju keduanya, dan penjelasan tentang kerusakan-kerusakan dua negeri serta larangan darinya. Sungguh Dia Subhanahu wa Ta'ala tidak memberikan rahmat kepada mereka di dunia dengan suatu rahmat dan tidak berbuat baik kepada mereka dengan suatu kebaikan yang lebih agung daripada menganugerahkan kepada mereka agama yang lurus dan syariat yang sempurna ini.

Itulah mengapa Allah Subhanahu wa Ta'ala tidak menyebut kata "pemberian nikmat" kepada mereka dalam Al-Quran kecuali dalam konteks penyebutan agama ini, seperti firman-Nya:

"Sungguh Allah telah memberi karunia kepada orang-orang beriman ketika Dia mengutus di antara mereka seorang rasul dari kalangan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, menyucikan mereka, dan mengajarkan kepada mereka Al-Kitab dan hikmah. Dan sebelumnya mereka sungguh berada dalam kesesatan yang nyata." (Ali Imran: 164)

Dan firman-Nya:

"Mereka merasa memberi karunia kepadamu dengan keislaman mereka. Katakanlah: 'Janganlah kamu merasa memberi karunia kepadaku dengan keislamanmu, justru Allah yang memberi karunia kepadamu dengan menunjukkan kamu kepada iman, jika kamu orang-orang yang benar.'" (Al-Hujurat: 17)

Ini adalah kemurahan murni dan kasih sayang kepada mereka, serta petunjuk menuju apa yang mendatangkan kebaikan bagi mereka di dunia dan akhirat — bukan sekadar beban dan ujian yang kosong dari buah-buah yang terpuji dan tujuan-tujuan yang tidak dapat dicapai kecuali melalui jalan ini.

Syariat ini bagi tujuan-tujuannya yang nyata dan dicari bagaikan makan untuk kenyang, minum untuk hilang dahaga, dan berhubungan badan untuk mencari keturunan, serta berbagai sebab lain yang diikatkan dengan akibatnya berdasarkan tuntutan hikmah dan keperkasaan. Maka jalan yang lurus ini ditetapkan sebagai sarana dan jalan menuju kemenangan yang terbesar dan kebahagiaan, dan tidak ada jalan lain menuju ke sana kecuali melalui jalan ini — sebagaimana tidak ada jalan menuju surga kecuali dengan melewati shirat. Jadi syariat adalah kehidupan hati, keindahan jiwa, dan kelezatan ruh.

Adapun kesukaran yang ada di dalamnya serta beban-bebannya, itu terjadi sebagai tujuan kedua, sebagaimana adanya kesukaran dalam sebab-sebab yang mengantarkan kepada tujuan-tujuan yang dicari — bukan sebagai tujuan utama, apalagi sebagai satu-satunya tujuan.

Renungkanlah poin ini dan berikanlah hak pemikiran yang semestinya dalam sumber dan muaranya, niscaya akan terbukalah bagimu pintu yang luas dari ilmu dan iman, sehingga kamu termasuk orang-orang yang mendalam ilmunya, bukan termasuk orang-orang yang hanya mengetahui yang lahir dari kehidupan dunia sedangkan mereka terhadap akhirat lalai.

Sebagaimana syariat ini menjadi bukti bagi Allah Subhanahu wa Ta'ala atas apa yang Dia sifatkan pada diri-Nya berupa sifat-sifat kesempurnaan, ia pun menjadi bukti bagi rasul-Nya bahwa ia benar-benar seorang rasul, bahwa ia adalah makhluk yang paling mengenal, paling sempurna, paling utama, dan paling kuat dalam kedekatan kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala, serta bahwa tidak ada hamba yang diberi anugerah seperti apa yang diberikan kepadanya.

Alangkah rindunya kepada seseorang yang membantu menempuh jalan ini, membuka pintu ini, dan menyampaikan apa yang ada di baliknya, meski hanya dengan sepotong kata. Bahkan betapa rindunya kepada seseorang yang tidak berusaha memotong jalan dan menghalangi dari tujuan yang agung ini, membiarkan unta dan penggiringnya berlalu, dan menyerahkan busur kepada yang membuatnya. Akan tetapi, semakin agung yang dituju, semakin sedikit yang membantu dan semakin banyak yang menentang dan memusuhi.

Jika sandaran adalah pada karunia Allah Subhanahu wa Ta'ala dan kemurahan-Nya semata, maka apa yang ditanggung seseorang demi tujuan itu sudah cukup baginya. Maka janganlah engkau terhalangi oleh kebencian orang yang menghalangi dari jalan, menghalangimu darinya. Dan janganlah engkau berhenti bersama orang yang tidak mampu mengikuti perjalanan malam dan ia berdiam diri. Sungguh, ini hanyalah satu jiwa, maka perhatikanlah di mana engkau meletakkan kebinasaannya dan atas siapa engkau mengharapkan pahalanya.

Engkau terbunuh oleh setiap orang yang kamu cintai, maka perhatikanlah dirimu dalam hawa nafsu, siapa yang kamu pilih.

Infakkanlah nafas-nafasmu untuk apa yang kamu kehendaki, karena pengeluaran itu akan dikembalikan kepadamu dengan penuh dan akan kembali kepadamu, bukan kepada yang lain. Antara seorang hamba dengan kebahagiaan dan keberuntungan hanyalah kesabaran sesaat karena Allah Subhanahu wa Ta'ala dan menanggung celaan di jalan Allah Subhanahu wa Ta'ala.

Tidaklah ia kecuali sesaat kemudian berlalu, dan semua ini pergi dan lenyap.

Sungguh kami telah panjang lebar, namun tidak membuat bosan. Sebab hati yang di dalamnya terdapat sedikit saja kehidupan akan bergetar ketika disebutkan Allah Subhanahu wa Ta'ala dan Rasul-Nya, dan berangan-angan andai saja yang berbicara itu semuanya adalah lisan-lisan yang membaca dan yang mendengar semuanya adalah telinga-telinga yang menyimak. Barang siapa tidak mendapati hatinya di sana, maka hendaklah ia menyibukkan diri dengan apa yang sesuai dengannya, karena setiap orang dimudahkan untuk apa yang ia diciptakan untuknya, dan setiap orang beramal sesuai dengan wataknya.

Setiap orang condong kepada yang dicintainya, dan setiap orang rindu kepada yang cocok dengannya.

Pasal:

Dengan penjelasan ini engkau telah mengetahui jawaban pertanyaan kedua puluh satu: bahwa kesempurnaan penghormatan ada pada penyebutan berkah, karena ketiga lafaz itu telah mencakup semua tujuan: menolak keburukan, tercapainya kebaikan, kekekalannya, banyaknya, dan kesinambungannya. Maka tidak ada makna bagi penambahan atas ketiganya. Itulah mengapa telah sampai dalam sebuah atsar yang masyhur: "*Salam berakhir pada 'wa barakatuh'.*"

Pasal:

Adapun pertanyaan kedua puluh dua: apakah hikmah menyandarkan rahmat dan berkah kepada Allah Ta'ala, sementara kata "salam" disebutkan secara mutlak tanpa disandarkan? Jawabannya adalah bahwa kata "salam" merupakan salah satu

dari nama-nama Allah Ta'ala, sehingga cukup dengan menyebutnya secara mutlak tanpa perlu menyandarkannya kepada Dzat yang memiliki nama tersebut. Adapun rahmat dan berkah, jika keduanya tidak disandarkan kepada Allah, maka tidak akan diketahui rahmat siapa dan berkah siapa yang diminta. Sebab, jika diucapkan: "atasmu rahmat dan berkah" tanpa penyandaran, maka ungkapan ini tidak mengisyaratkan kepada Dzat Yang Maha Pengasih lagi Maha Memberkahi, yang dari-Nya rahmat dan berkah itu diminta. Maka diucapkanlah: "rahmat Allah dan berkah-berkah-Nya."

Jawaban kedua: bahwa yang dimaksud dengan "salam" adalah ucapan seorang Muslim "salamun 'alaikum," dan ungkapan ini pada hakikatnya sudah merupakan bentuk penyandaraan. Kemudian yang dimaksud juga adalah hakikat keselamatan yang sesungguhnya yang diminta dari Allah Yang Maha Suci lagi Maha Tinggi, dan hal ini memang disandarkan kepada Allah. Mashdar (kata dasar) ini terkadang disandarkan kepada orang yang meminta dan menyebutnya, terkadang pula kepada Dzat yang dimintai. Karena itu, ia dibiarkan mutlak tanpa disandarkan. Sedangkan rahmat dan berkah hanya disandarkan kepada Allah Ta'ala semata. Itulah mengapa tidak dikatakan "rahmatku dan berkahanku atasmu," namun boleh dikatakan "salam dariku atasmu" dan "salam dari si fulan kepada si fulan." Rahasiannya adalah bahwa lafaz "salam" merupakan nama bagi keseluruhan ungkapan lisan, berbeda dengan rahmat dan berkah yang merupakan nama bagi maknanya itu sendiri, bukan bagi lafalnya. Renungkanlah ini, karena sungguh indah.

Jawaban ketiga: bahwa rahmat dan berkah lebih sempurna daripada sekadar keselamatan. Keselamatan adalah terhindar dari

keburukan, sedangkan rahmat dan berkah adalah perolehan kebaikan, kelangsungannya, peneguhan, dan pertumbuhannya. Ini lebih sempurna karena ia merupakan tujuan tersendiri, sedangkan keselamatan hanyalah sarana menuju tujuan tersebut. Itulah mengapa kenikmatan yang diperoleh oleh ahli surga lebih sempurna daripada sekadar selamat dari neraka. Maka kepada Tuhan Yang Maha Suci lagi Maha Tinggi disandarkan makna yang lebih sempurna dan lebih lengkap lafalnya, sementara yang lain dibiarkan mutlak, dan penyandarannya kepada-Nya dipahami secara maknawi dari konteks 'athaf (penghubung) dan qarinah (indikasi) situasi. Dengan demikian, susunan lafal ini menjadi sistem yang paling sempurna dan alur yang paling indah.

Pasal:

Adapun pertanyaan kedua puluh tiga: apakah hikmah dari bentuk tunggal pada kata "salam" dan "rahmat," sementara kata "berkah" dijamakkan? Jawabannya: kata "salam" jika dipandang sebagai mashdar murni, maka ia adalah satu hal sehingga tidak ada makna untuk menjamakkannya. Jika dipandang sebagai salah satu nama Allah Ta'ala, maka juga mustahil dijamakkan. Dengan demikian, dari dua sisi ini tidak ada jalan untuk menjamakkannya. Adapun "rahmat," ia juga mashdar yang bermakna kasih sayang dan kelembutan, sehingga tidak dijamakkan pula. Huruf ta' di dalamnya kedudukannya seperti ta' pada kata *khullah* (persahabatan), *mahabbah* (kecintaan), dan *riqqah* (kelembutan), bukan sebagai pembatas satuan seperti ta' pada *dharbah* (sekali pukul) atau *tamrah* (sebuah kurma). Maka sebagaimana tidak dikatakan *riqaat* (kelembutan-kelembutan) atau *khilaat* (persahabatan-persahabatan) atau *ra'afaat* (belas kasihan-belas

kasihan), tidak pula dikatakan *rahamaat* (rahmat-rahmat). Di sini, penggunaan bentuk jamak mengisyaratkan pembatasan dan pengikatan pada bilangan tertentu, sedangkan bentuk tunggal mengisyaratkan maknanya secara mutlak tanpa batas. Maka bentuk tunggal di sini lebih sempurna dan lebih kaya makna daripada bentuk jamak. Inilah yang sangat indah: bahwa cakupan makna bentuk tunggal bisa lebih luas daripada bentuk jamaknya.

Karena itulah firman Allah Ta'ala: **"Katakanlah, milik Allah-lah hujah yang pasti"** (Al-An'am: 149) lebih umum dan lebih sempurna maknanya daripada seandainya dikatakan "milik Allah-lah hujah-hujah yang pasti." Demikian pula firman-Nya: **"Dan jika kamu menghitung nikmat Allah, niscaya kamu tidak akan mampu menghitungnya"** (Ibrahim: 34) lebih sempurna maknanya daripada seandainya dikatakan "nikmat-nikmat Allah." Demikian pula firman-Nya: **"Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat"** (Al-Baqarah: 201) lebih sempurna maknanya daripada seandainya dikatakan "kebaikan-kebaikan." Demikian halnya firman-Nya: **"Mereka bergembira dengan nikmat dari Allah dan karunia"** (Ali 'Imran: 171), dan contoh-contoh serupa sangat banyak. Rahasia ini akan kami sebutkan nanti, insya Allah Ta'ala.

Adapun kata "berkah," karena makna yang dikandungnya adalah banyaknya kebaikan dan kesinambungannya, satu demi satu — setiap kali satu bagiannya berakhir datanglah bagian lain penggantinya — sehingga ia adalah kebaikan yang terus mengalir silih berganti tanpa henti, maka bentuk jamak lebih layak untuknya karena menunjukkan makna yang dimaksud. Itulah mengapa kata ini hadir dalam Al-Quran dalam bentuk demikian, sebagaimana dalam firman Allah Ta'ala: **"Rahmat Allah dan berkah-berkah-Nya atas kamu, wahai ahlul bait"** (Hud: 73), di mana "rahmat"

disebutkan tunggal dan "berkah" dijamakkan. Demikian pula dalam tasyahud shalat: *"Assalaamu 'alaika ayyuhan nabiyyu wa rahmatullahi wa barakaatuh"* – salam, rahmat, dan berkah-berkah-Nya atasmu wahai Nabi.

Pasal:

Ketahuilah bahwa rahmat yang disandarkan kepada Allah Ta'ala terdiri dari dua jenis. Pertama: disandarkan kepada-Nya sebagai penyandaraan objek kepada pelakunya (yakni rahmat yang diciptakan-Nya). Kedua: disandarkan kepada-Nya sebagai penyandaraan sifat kepada yang memiliki sifat tersebut.

Contoh jenis pertama adalah hadis sahih yang berbunyi: *"Surga dan neraka saling berargumen..."* – lalu disebutkan hadis tersebut, di dalamnya terdapat: *"Maka Allah berfirman kepada surga: 'Sungguh engkau adalah rahmat-Ku; dengan engkau Aku mengasihi siapa yang Aku kehendaki.'"* (Diriwayatkan oleh Muslim dan Ahmad.) Ini adalah rahmat yang diciptakan, yang disandarkan kepada Allah sebagaimana penyandaraan makhluk yang diciptakan dengan rahmat kepada Penciptanya. Ia dinamakan rahmat karena ia diciptakan dengan rahmat dan untuk rahmat, dikhususkan bagi ahli rahmat, dan hanya orang-orang yang penuh kasih yang akan memasukinya.

Termasuk dalam jenis ini pula sabda Nabi Muhammad shalallahu alaihi wa sallam: *"Allah menciptakan rahmat pada hari Ia menciptakannya sebanyak seratus bagian; setiap bagiannya memenuhi jarak antara langit dan bumi."* (Diriwayatkan oleh Muslim dan Al-Hakim; Bukhari juga meriwayatkan yang serupa.) Termasuk pula firman Allah Ta'ala: **"Dan sungguh jika Kami merasakan**

kepada manusia suatu rahmat dari Kami" (Hud: 9). Demikian pula penamaan hujan sebagai rahmat dalam firman-Nya: **"Dialah yang mengirimkan angin sebagai kabar gembira sebelum kedatangan rahmat-Nya"** (Al-A'raf: 57).

Berdasarkan pemahaman ini, maka tidak ada halangan bagi doa yang telah dikenal di kalangan umat sejak dulu hingga kini, yaitu ucapan: *"Ya Allah, kumpulkanlah kami di tempat menetapnya rahmat-Mu."* Imam Bukhari menyebutkan doa ini dalam kitab Al-Adab Al-Mufrad dari sebagian ulama salaf, dan ia juga menyebutkan adanya kemakruhan atasnya. Ia berkata: "Sesungguhnya tempat menetap rahmat-Nya adalah Dzat-Nya sendiri." Ini didasarkan pada anggapan bahwa rahmat adalah sifat Allah. Padahal yang dimaksud oleh orang yang berdoa bukanlah itu, melainkan rahmat yang diciptakan, yaitu surga.

Namun mereka yang memakruhkan doa ini memiliki pertimbangan yang sangat halus: apabila yang dimaksud dengan "rahmat" adalah surga itu sendiri, maka tidak tepatlah menyandarkan "tempat menetap" kepadanya. Karena itulah tidak layak dikatakan "kumpulkanlah kami di tempat menetapnya surga-Mu," sebab surga itu sendiri adalah negeri yang kekal dan merupakan tempat menetap itu sendiri, sebagaimana difirmankan: **"(surga itu) sebaik-baik tempat tinggal dan tempat menetap"** (Al-Furqan: 76). Maka bagaimana mungkin "tempat menetap" disandarkan kepadanya, padahal "tempat menetap" adalah tempat di mana sesuatu itu berdiam? Dan tidak masuk akal seorang yang berdoa meminta dikumpulkan di tempat di mana surga itu berdiam. Itulah mengapa dikatakan: "tempat menetap rahmat-Nya adalah Dzat-Nya."

Namun yang benar, hal ini tidaklah terlarang. Bahkan seandainya pun diucapkan secara tegas: "kumpulkanlah kami di tempat menetapnya surga-Mu," itu pun tidak terlarang. Sebab, "tempat menetap" mencakup rahmat maupun azab. Jika disandarkan kepada salah satu jenisnya, maka penyandaran itu berfungsi menjelaskan dan membedakannya dari yang lain – seolah dikatakan: "di tempat menetap yang berupa rahmat-Mu, bukan tempat menetap yang lain." Ini seperti dikatakan: "duduklah di tempat menetapnya masjid," artinya tempat menetap yang berupa masjid. Penyandaran semacam ini tidaklah terlarang maupun dibenci.

Lebih dari itu, meski surga dinamakan rahmat, tidak ada halangan untuk menamai berbagai jenis kenikmatan yang ada di dalamnya sebagai rahmat pula. Dan tidak diragukan bahwa tempat menetap kenikmatan tersebut adalah surga. Maka yang berdoa memohon agar Allah mengumpulkan dirinya dan orang-orang yang dicintainya di tempat di mana rahmat yang diciptakan itu berdiam di dalam surga. Ini sangat jelas, maka doa ini tidak terlarang dari sisi mana pun. Wallahu a'lam.

Ini berbeda dengan ucapan orang yang berdoa: "*Yaa Hayyu yaa Qayyum, bi rahmatika astaghiits*" (Wahai Yang Maha Hidup, wahai Yang Maha Berdiri Sendiri, dengan rahmat-Mu aku memohon pertolongan), karena rahmat di sini adalah sifat Tuhan Yang Maha Suci lagi Maha Tinggi, dan ia adalah sandaran dari permintaan tolong tersebut. Sebab, tidak boleh memohon pertolongan kepada makhluk. Itulah mengapa doa ini termasuk doa-doa dalam kesedihan dan kegundahan, karena ia mengandung tauhid dan permohonan tolong dengan rahmat Dzat Yang Paling Pengasih di antara para pengasih, melalui wasilah dua

nama yang menjadi poros bagi seluruh Asmaul Husna dan tempat kembalinya semua maknanya — yaitu nama Al-Hayyu (Yang Maha Hidup) dan Al-Qayyum (Yang Maha Berdiri Sendiri).

Sesungguhnya sifat hidup mengharuskan terwujudnya seluruh sifat kesempurnaan; tidak ada satu pun sifat yang tertinggal darinya kecuali karena lemahnya kehidupan tersebut. Maka apabila kehidupan-Nya Ta'ala adalah kehidupan yang paling sempurna dan paling lengkap, penetapan sifat hidup itu mengharuskan penetapan setiap kesempurnaan yang menafikannya berarti menafikan kesempurnaan hidup. Melalui jalan akal inilah para mutakallim dari kalangan Ahlus Sunnah menetapkan bagi-Nya Ta'ala sifat pendengaran, penglihatan, ilmu, kehendak, kemampuan, kalam, dan seluruh sifat kesempurnaan lainnya.

Adapun Al-Qayyum, ia mengandung kesempurnaan kekayaan-Nya dan kesempurnaan kemampuan-Nya: Dia berdiri sendiri tanpa membutuhkan siapa pun untuk menopang-Nya dalam bentuk apa pun — inilah kesempurnaan kecukupan-Nya dari selain-Nya. Dan Dia pula yang menegakkan selain-Nya, sehingga tidak ada sesuatu pun yang berdiri tanpa penegakkan-Nya — inilah kesempurnaan kemampuan dan keagungan-Nya. Maka dua nama ini merangkum seluruh sifat kesempurnaan, kekayaan yang sempurna, dan kemampuan yang sempurna. Seolah-olah orang yang memohon pertolongan dengan dua nama ini sedang memohon pertolongan dengan setiap nama dan setiap sifat Tuhan Ta'ala. Betapa layaknyanya memohon pertolongan dengan dua nama ini untuk menjadi sarana terbukanya kesulitan, dikabulkannya permohonan, dan dipenuhinya hajat.

Yang dimaksud di sini adalah bahwa rahmat yang dimohon pertolongannya adalah sifat Tuhan Ta'ala, bukan sesuatu dari makhluk-Nya. Sebagaimana orang yang berlindung dengan keagungan-Nya dalam ucapan "*a'uudzu bi'izzatik*" (aku berlindung dengan keagungan-Mu) sedang berlindung dengan keagungan yang merupakan sifat-Nya, bukan keagungan yang Dia ciptakan untuk mengangkat derajat hamba-hamba-Nya yang beriman. Semua ini memperkuat pendapat Ahlus Sunnah bahwa sabda Nabi Muhammad shalallahu alaihi wa sallam: "*A'uudzu bi kalimaatillaahit taammaah*" (aku berlindung dengan kalimat-kalimat Allah yang sempurna) menunjukkan bahwa kalimat-kalimat-Nya Yang Maha Suci lagi Maha Tinggi tidaklah makhluk, sebab tidak boleh berlindung dengan makhluk.

Adapun firman Allah Ta'ala yang menceritakan doa para malaikat-Nya: **"Ya Tuhan kami, Engkau meliputi segala sesuatu dengan rahmat"** (Al-Mu'min: 7), maka ini adalah rahmat sifat yang meliputi segala sesuatu, sebagaimana Allah Ta'ala berfirman: **"Dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu"** (Al-A'raf: 156). Keluasannya adalah karena keterkaitannya yang menyeluruh dengan segala sesuatu, sebagaimana luasnya ilmu Allah Ta'ala adalah karena keterkaitannya yang menyeluruh dengan setiap yang diketahui.

Pasal:

Adapun berkah, demikian pula terdiri dari dua jenis. Pertama: berkah yang merupakan perbuatan-Nya Yang Maha Suci lagi Maha Tinggi. Kata kerja dari jenis ini adalah *baaraka*, yang bisa menggunakan objek langsung, atau dengan tambahan kata *'alaa*, atau dengan kata *fii*. Objeknya disebut *mubaarok*, yakni sesuatu

yang dijadikan demikian oleh Allah Ta'ala sehingga ia menjadi penuh berkah.

Jenis kedua: berkah yang disandarkan kepada-Nya sebagaimana penyandaraan rahmat dan keagungan. Kata kerja dari jenis ini adalah *tabaaroka*, dan karena itulah kata ini tidak boleh diucapkan untuk selain-Nya, ia hanya layak bagi-Nya Yang Maha Mulia lagi Maha Agung. Maka Dialah Yang Maha Memberkahi, sedangkan hamba dan rasul-Nya — seperti yang dikatakan Isa Almasih alaihis salam: **"Dan Dia menjadikan aku seorang yang diberkahi di mana saja aku berada"** (Maryam: 31) — adalah orang yang diberkahi oleh Allah. Barang siapa yang Allah berkahi padanya dan atasnya, maka dialah yang mubaarok (diberkahi). Adapun sifat *tabaaroka*, ia khusus milik-Nya Ta'ala, sebagaimana Dia sendiri yang menyandangkan sifat ini pada diri-Nya:

"Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam" (Al-A'raf: 54). **"Maha Suci Dzat yang di tangan-Nya kerajaan"** (Al-Mulk: 1). **"Maka Maha Suci Allah, Pencipta yang paling baik"** (Al-Mu'minin: 14). **"Dan Maha Suci Dzat yang milik-Nya kerajaan langit dan bumi dan segala yang ada di antara keduanya, dan di sisi-Nya ilmu tentang hari kiamat, dan kepada-Nyalah kamu dikembalikan"** (Az-Zukhruf: 85). **"Maha Suci Dzat yang menurunkan Al-Furqan kepada hamba-Nya"** (Al-Furqan: 1). **"Maha Suci Dzat yang jika Dia menghendaki, Dia akan menjadikan bagimu yang lebih baik dari itu"** (Al-Furqan: 10). **"Maha Suci Dzat yang menjadikan di langit gugusan bintang"** (Al-Furqan: 61).

Tidakkah engkau melihat bagaimana kata ini mengalir dalam Al-Quran secara konsisten, selalu disandangkan kepada-Nya, khusus bagi-Nya, tidak pernah diucapkan untuk selain-Nya? Ia hadir dalam bentuk bangunan kata yang mengandung keluasan

dan penegasan seperti *ta'aalaa* (Maha Tinggi), *ta'aazham* (Maha Agung), dan sejenisnya. Maka bentuk *tabaaroka* sejajar dengan bentuk *ta'aalaa* yang menunjukkan kesempurnaan ketinggian dan puncaknya, sehingga *tabaaroka* pun menunjukkan kesempurnaan berkah-Nya, keagungannya, dan keluasannya.

Inilah makna ucapan sebagian ulama salaf: *"Tabaaroka artinya Maha Agung."* Yang lain berkata: *"Maknanya bahwa segala keberkahan datang dari-Nya, maka seluruh keberkahan berasal dari-Nya."* Yang lain lagi berkata: *"Kebaikan dan kebaikan-Nya kepada makhluk-Nya sangat banyak."* Ada pula yang berkata: *"Kasih sayang dan rahmat-Nya kepada mereka sangat luas."* Ada yang berkata: *"Dia melampaui segala sesuatu dan lebih tinggi dari semuanya dalam sifat dan perbuatan-Nya."* Dari sinilah dikatakan: *"Maknanya Maha Tinggi dan Maha Agung."* Ada yang berkata: *"Tabaaroka artinya Maha Suci, dan kesucian bermakna kebersihan."* Ada yang berkata: *"Tabaaroka artinya dengan nama-Nya sesuatu mendapat keberkahan."* Ada yang berkata: *"Tabaaroka artinya Maha Luhur, dan yang mubaarok adalah yang luhur – ini disebutkan oleh Al-Baghawi."* Ada yang berkata: *"Tabaaroka artinya keberkahan diraih dan diperoleh melalui dzikir menyebut nama-Nya."* Ibnu Abbas berkata: *"Dia datang dengan segala keberkahan."* Ada yang berkata: *"Maknanya tetap dan kekal dengan sifat-sifat yang tidak berawal dan tidak berakhir – ini juga disebutkan oleh Al-Baghawi."*

Hakikat kata ini: bahwa berkah adalah banyak dan kekalnya kebaikan, dan tidak ada seorang pun yang lebih berhak atas hal itu – baik sebagai sifat maupun sebagai perbuatan – daripada-Nya Yang Maha Suci lagi Maha Tinggi. Penafsiran para ulama salaf berputar pada dua makna ini, dan keduanya saling berkaitan. Namun yang lebih sesuai dengan lafal kata tersebut adalah makna

sifat, bukan perbuatan. Sebab, *tabaaroka* adalah kata kerja lazim (tidak memiliki objek) seperti *ta'aalaa*, *taqoddasa*, dan *ta'aazham*. Kata-kata semacam ini tidak bermakna bahwa Dia menjadikan selain-Nya tinggi, suci, atau agung — ini sama sekali tidak mungkin dikandung oleh lafal tersebut. Maknanya adalah kembali kepada diri Dzat yang sifat itu dinisbatkan kepada-Nya. Dialah Yang Maha Tinggi, Yang Maha Suci. Demikianlah *tabaaroka*, tidak benar jika maknanya adalah "memberkahi selain-Nya," karena jauh sekali perbedaan antara keduanya dari sisi lafal maupun makna: yang satu lazim, yang lain muta'addi.

Maka jelaslah bahwa siapa yang menafsirkan *tabaaroka* dengan "menganugerahkan berkah dan memberkahi selain-Nya" tidaklah tepat maknanya, meskipun hal itu merupakan konsekuensi dari sifat-Nya yang Maha Memberkahi. *Tabaaroka* termasuk bab *majada* — dan *majd* adalah banyaknya sifat-sifat keagungan, keluasan, dan keutamaan. Sedangkan *baaroka* termasuk bab *a'thaa wa an'ama* (memberi dan menganugerahkan). Karena yang muta'addi dalam hal itu mengharuskan yang lazim, namun tidak berlaku sebaliknya, maka sebagian ulama salaf menafsirkan kata tersebut dengan yang muta'addi agar kedua makna tercakup. Mereka berkata: "Semua keberkahan datang dari sisi-Nya" atau "Semua keberkahan berasal dari-Nya." Ini adalah cabang dari sifat *tabaaroka* pada diri-Nya sendiri. Kami telah memaparkan pembahasan ini secara panjang lebar dalam kitab Al-Fath Al-Makki, dan di sana kami jelaskan bahwa seluruh keberkahan adalah milik-Nya dan berasal dari-Nya. Dialah Yang Maha Memberkahi, dan siapa yang Dia limpahkan berkah-Nya kepadanya maka dialah yang mubaarok (diberkahi). Itulah mengapa kitab-Nya adalah mubaarok, rumah-Nya adalah

mubaarok, dan waktu-waktu serta tempat-tempat yang Dia muliakan dan khususkan dari yang lainnya adalah mubaarokah. Maka malam Lailatul Qadar adalah mubaarokah, sekitar Al-Aqsha adalah mubaarok, dan negeri Syam – yang Allah sifati dengan berkah di empat atau lima tempat dalam kitab-Nya.

Renungkanlah sabda Nabi Muhammad shalallahu alaihi wa sallam dalam hadis Tsauban yang diriwayatkan oleh Muslim dalam Shahihnya ketika beliau selesai dari shalat: *"Allaahumma antas salaam wa minkas salaam, tabaarokta yaa dzal jalaali wal ikraam"* (Ya Allah, Engkau adalah As-Salam dan dari-Mu keselamatan, Maha Suci Engkau wahai Dzat Yang Memiliki Keagungan dan Kemuliaan). (Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, dan Ahmad.)

Renungkanlah kata-kata yang mulia ini: bagaimana ia mengumpulkan dua jenis pujian – yakni pujian tanzih (pensucian) dan tasbih, serta pujian hamd (syukur) dan tamjid (pengagungan) – dalam ungkapan yang paling fasih, paling ringkas, dan paling sempurna maknanya. Beliau mengabarkan bahwa Dia adalah As-Salam dan dari-Nya keselamatan: maka As-Salam adalah milik-Nya sebagai sifat dan kepemilikan. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya tentang sifat-Nya Ta'ala berupa As-Salam, bahwa sifat-sifat kesempurnaan-Nya, keagungan-Nya, perbuatan-perbuatan-Nya, dan nama-nama-Nya semuanya adalah salam.

Demikian pula seluruh pujian adalah milik-Nya sebagai sifat dan kepemilikan: Dia yang terpuji pada diri-Nya, dan Dia yang menjadikan siapa yang Dia kehendaki dari hamba-hamba-Nya terpuji, dengan menganugerahi pujian dari sisi-Nya. Demikian halnya seluruh keagungan adalah milik-Nya sebagai sifat dan kepemilikan: Dia Yang Maha Agung yang tidak ada yang lebih agung dari-Nya, dan siapa yang mulia dari hamba-hamba-Nya

maka itu adalah karena kemuliaan yang dianugerahkan-Nya. Demikian pula seluruh rahmat adalah milik-Nya sebagai sifat dan kepemilikan. Demikian pula seluruh keberkahan: Dialah Yang Maha Memberkahi pada diri-Nya, yang memberkahi siapa yang Dia kehendaki dari makhluk-Nya sehingga mereka pun menjadi mubaarok.

"Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam" (Al-A'raf: 54). "Dan Maha Suci Dzat yang milik-Nya kerajaan langit dan bumi dan segala yang ada di antara keduanya, dan di sisi-Nya ilmu tentang hari kiamat, dan kepada-Nyalah kamu dikembalikan" (Az-Zukhruf: 85).

Ini adalah hamparan yang luas, dan puncak pengetahuan para ulama hanyalah mendekati tepi-tepi awalnya. Adapun yang di balik itu, sebagaimana dikatakan oleh orang yang paling mengenal Allah di antara seluruh makhluk, yang paling dekat kepada Allah, dan yang paling tinggi kedudukannya di sisi-Nya: *"Aku tidak mampu menghitung pujian kepada-Mu; Engkau adalah sebagaimana Engkau memuji diri-Mu sendiri."* (Diriwayatkan oleh Muslim.) Dan dalam hadis syafaat yang panjang beliau bersabda: *"Aku bersujud kepada Tuhanku, maka Dia membuka untukku berbagai pujian yang tidak aku ketahui sekarang."* (Diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim.) Dan dalam doa kesedihan dan kegundahan: *"Aku memohon kepada-Mu dengan setiap nama yang Engkau miliki, yang Engkau namai diri-Mu dengannya, atau yang Engkau turunkan dalam kitab-Mu, atau yang Engkau ajarkan kepada seseorang dari makhluk-Mu, atau yang Engkau simpan dalam ilmu gaib di sisi-Mu."* (Hadis sahih.) Ini menunjukkan bahwa Allah Yang Maha Suci lagi Maha Tinggi memiliki nama-nama dan sifat-sifat yang Dia simpan dalam ilmu gaib di sisi-Nya, yang tidak diketahui oleh malaikat

yang didekatkan maupun nabi yang diutus. Maka cukuplah bagi kita mengakui ketidakmampuan dan berhenti pada batas yang diizinkan untuk kita. Kita tidak berlebihan dan tidak pula mengabaikan. Hanya kepada Allah-lah kita memohon pertolongan.

Pasal:

Adapun pertanyaan kedua puluh empat: apakah hikmah dari penguatan perintah bersalam kepada Nabi Muhammad shalallahu alaihi wa sallam dengan mashdar (penegasan kata dasar), sementara bershalawat kepadanya tidak demikian dalam firman-Nya: **"Bershalawatlah kepadanya dan ucapkanlah salam sepenuh-penuhnya"** (Al-Ahzab: 56)? Jawabannya: bahwa penguatan itu sebenarnya berlaku pada shalawat maupun salam, hanya saja cara penguatannya berbeda. Allah Yang Maha Suci mengabarkan di awal ayat tentang shalawat-Nya atas Nabi dan shalawat para malaikat-Nya, dengan mengukuhkan pemberitaan ini melalui huruf *inna*, dan mengabarkan tentang malaikat dalam bentuk jamak yang menunjukkan penyandaraan menyeluruh — ini memberi faedah keumuman dan cakupan yang menyeluruh.

Ketika jiwa-jiwa merasakan bahwa kedudukan beliau shalallahu alaihi wa sallam di sisi Allah dan para malaikat-Nya adalah semulia itu, mereka akan bersegera bershalawat kepadanya meskipun tidak diperintahkan secara eksplisit — bahkan sekadar ditunjuk dan diisyaratkan sekilas pun sudah cukup. Maka ketika diperintahkan pun, tidak perlu lagi penguatan, sebab dengan perintah mutlak saja jiwa-jiwa sudah bergegas dan bersegera menyesuaikan diri dengan shalawat Allah dan para

malaikat-Nya — shalawat Allah dan salam-Nya atas beliau. Karena itu tidak perlu penegasan dengan mashdar.

Sedangkan salam, karena ia tidak disertai oleh makna tersebut dan hadir dalam rangkaian perintah semata tanpa didahului pemberitaan, maka penegasannya dengan mashdar menjadi tepat, untuk menunjukkan perealisasi makna dan pemantapannya. Penegasan kata kerja dengan mashdar menggantikan fungsi pengulangan, sebagaimana pengulangan telah terjadi pada shalawat — dua kali melalui berita dan tuntutan. Maka demikian pula pada salam, pengulangan terjadi melalui kata kerja dan mashdar. Renungkanlah ini, karena sungguh sangat indah. Wallahu a'lam.

Sebagian rahasia dan hikmah yang menakjubkan dari ayat ini telah kami sebutkan dalam kitab *Ta'zhim Sya'nis Shalati was Salaami 'alaa Khayril Anaam*, dan di dalamnya kami hadirkan berbagai faedah yang nilai terendahnya setara dengan sebuah perjalanan jauh untuk mendapatkannya — yang tidak akan ditemukan di tempat lain. Segala puji milik Allah. Maka kami cukupkan dengan satu catatan ini saja.

Pasal:

Adapun pertanyaan kedua puluh lima: Apa hikmah mendahulukan salam kepada Nabi Muhammad shalallahu 'alaihi wa sallam dalam shalat sebelum mendahulukan shalawat atasnya, padahal mengapa tidak dimulai dengan apa yang Allah mulai dalam ayat?

Ini pun merupakan pertanyaan yang cukup penting, tidak sepatasnya diabaikan begitu saja. Nabi Muhammad shalallahu 'alaihi wa sallam sangat berhati-hati dalam mendahulukan apa

yang Allah dahulukan dan memulai dengan apa yang Allah mulai. Karena itu beliau memulai dengan Shafa dalam sa'i dan bersabda: *"Kita mulai dengan apa yang Allah mulai."* (Hadits sahih.) Beliau juga memulai dengan wajah, kemudian kedua tangan, kemudian kepala dalam berwudhu, dan beliau tidak pernah melanggar hal itu sekalipun; bahkan itulah cara wudhunya hingga beliau meninggal dunia. Beliau tidak pernah mendahulukan yang belakang dan tidak pernah mengakhirkan yang depan, dan tidak seorang pun mampu meriwayatkan hal yang bertentangan dengan ini, baik dengan sanad sahih, hasan, maupun lemah.

Namun demikian, dalam shalawat dan salam atasnya, terjadi pendahuluan salam dan pengakhiran shalawat. Hal itu mengandung rahasia di antara rahasia-rahasia shalat yang akan kami isyaratkan sesuai kondisi.

Rahasia itu adalah bahwa shalat mencakup pengabdian seluruh anggota badan beserta pengabdian hati. Setiap anggota badan mendapat bagian dari penghambaan tersebut. Seluruh anggota badan orang yang shalat bergerak dalam shalat sebagai bentuk penghambaan kepada Allah, kerendahan, dan ketundukan. Tatkala orang yang shalat menyempurnakan penghambaan ini dan gerakannya berakhir, maka ia menutupnya dengan duduk di hadapan Tuhan Yang Maha Tinggi, duduk yang penuh kehinaan, kerendahan, dan ketundukan terhadap keagungan-Nya Yang Maha Mulia dan Maha Agung, sebagaimana seorang hamba yang hina duduk di hadapan tuannya. Duduk dalam shalat adalah duduk yang paling khushyuk, paling agung ketundukan dan keterendahannya.

Maka dalam keadaan ini, sang hamba diizinkan untuk memuji Allah Tabaraka wa Ta'ala dengan pujian yang paling sempurna, yaitu: *at-tahiyyatu lillahi wash-shalawatu wath-thayyibat*

(segala penghormatan, shalawat, dan kebaikan adalah milik Allah). Kebiasaan mereka ketika menghadap para raja adalah menghormati mereka dengan penghormatan yang layak, dan penghormatan itu merupakan pengagungan dan pujian bagi mereka. Allah lebih berhak atas pengagungan dan pujian daripada siapa pun di antara makhluk-Nya.

Maka sang hamba mengumpulkan dalam ucapannya — *at-tahiyatu, wash-shalawatu, wath-thayyibat* — berbagai macam pujian kepada Allah, dan ia memberitahukan bahwa semua itu adalah milik-Nya dan sifat-Nya. Demikian pula seluruh shalawat adalah milik Allah; Dialah satu-satunya yang dishalati, bukan yang lain. Demikian pula segala kebaikan, baik berupa ucapan maupun perbuatan, semuanya milik-Nya; ucapan-Nya adalah kebaikan, perbuatan-Nya pun demikian, dan Dia Mahabaik — tidak naik kepada-Nya kecuali yang baik. Ucapan yang baik naik kepada-Nya, maka segala kebaikan adalah milik-Nya, dari-Nya, dan menuju-Nya — milik-Nya sebagai hak dan sifat, dari-Nya sebagai asal dan permulaan, dan kepada-Nya sebagai tujuan dan akhir. Shalat pun mencakup amal saleh dan ucapan yang baik; ucapan yang baik naik kepada-Nya dan amal saleh mengangkatnya. Maka sangat tepat menyebutkan hal ini ketika shalat berakhir, saat ia diangkat kepada Allah Ta'ala.

Rahasia Salam kepada Nabi Muhammad shalallahu 'alaihi wa sallam

Setelah menunaikan pujian kepada Tuhan ini, sang hamba berpaling kepada urusan Rasul yang melalui tangannya semua kebaikan ini diperoleh, lalu ia mengucapkan salam kepadanya

dengan salam yang paling sempurna — yang didahului dengan *al* (lam ta'rif) yang menunjukkan keseluruhan — disertai rahmat dan berkah. Inilah hal yang paling sah dalam bersalam kepadanya, maka janganlah kamu pelit kepadanya dengan meninggalkan *alif lam* dalam keadaan ini.

Kemudian ia beralih kepada salam untuk dirinya sendiri dan kepada seluruh hamba-hamba Allah yang saleh. Ia mendahulukan dirinya sendiri karena dirinya lebih penting, dan seseorang memang memulai dari dirinya sendiri, kemudian dari yang menjadi tanggungannya.

Kemudian ia menutup maqam ini dengan ikrar Islam, yaitu syahadat yang benar — yang merupakan awal dan akhir segala urusan, dan di sanalah puncak seluruh pujian.

Lalu ia beralih ke jenis lain, yaitu doa dan permohonan. Tasyahhud mengumpulkan dua jenis doa: doa pujian dan kebaikan, serta doa permohonan dan permintaan. Yang pertama lebih mulia dari keduanya karena ia merupakan hak Tuhan dan sifat-Nya, sedangkan yang kedua adalah bagian hamba dan kepentingannya.

Dalam sebuah atsar disebutkan: *"Barangsiapa disibukkan oleh mengingat-Ku dari memohon kepada-Ku, maka Aku berikan kepadanya yang terbaik dari apa yang Aku berikan kepada orang-orang yang memohon."* (Hadits lemah.)

Namun karena shalat adalah ibadah yang paling sempurna dan paling lengkap penghambaan-nya, maka disyariatkan di dalamnya kedua jenis tersebut; yang pertama didahulukan karena keutamaannya, kemudian beralih ke jenis kedua yaitu doa permohonan. Ia memulai dengan yang terpenting, paling agung, dan paling bermanfaat baginya, yaitu memohon kepada Allah agar

bershalawat atas Rasul-Nya Muhammad shalallahu 'alaihi wa sallam. Ini termasuk doa seorang hamba yang paling mulia dan paling bermanfaat baginya di dunia dan akhirat, sebagaimana telah kami sebutkan dalam kitab *Ta'zhim Sya'n ash-Shalah 'ala an-Nabiy*. Di sana juga disebutkan bahwa orang yang berdoa menjadikannya sebagai pendahuluan sebelum menyampaikan hajat dan permintaannya.

Nabi Muhammad shalallahu 'alaihi wa sallam telah mengisyaratkan makna ini dalam sabdanya: *"Kemudian hendaklah ia memilih doa yang paling ia sukai."* Demikian pula dalam hadits Fadhalah bin 'Ubaid: *"Apabila salah seorang dari kalian berdoa, hendaklah ia memulai dengan memuji Allah dan menyanjung-Nya, kemudian bershalawat atas Nabi Muhammad shalallahu 'alaihi wa sallam, kemudian berdoa."*

Perhatikanlah bagaimana tasyahhud dari awal hingga akhirnya sesuai dengan hal ini dan tersusun rapi dengan susunan yang paling indah. Hadits Fadhalah inilah yang telah mengungkapkan makna ini kepada kami, menjelaskan dan menerangkannya.

Maka semoga shalawat dan salam Allah tercurahkan kepada orang yang melaluinya Allah menyempurnakan agama kita, yang melalui risalahnya Allah menyempurnakan nikmat-Nya atas kita, dan yang Allah jadikan sebagai rahmat bagi semesta alam dan penyesalan bagi orang-orang kafir.

Pasal:

Adapun pertanyaan kedua puluh enam: Apa hikmah salam disampaikan dengan redaksi orang kedua (khitab/yang diajak bicara), sedangkan shalawat dengan redaksi orang ketiga (gaib)?

Jawabannya sudah tampak dari uraian sebelumnya. Shalawat kepadanya adalah permohonan dan permintaan kepada Allah agar bershalawat kepadanya, sehingga tidak mungkin menggunakan selain redaksi orang ketiga — karena tidak bisa dikatakan: "Ya Allah, bershalawatlah kepada-Mu." Adapun salam kepadanya, ia hadir dengan redaksi orang kedua yang diajak bicara, sebagai penempatan beliau pada kedudukan orang yang berhadapan langsung, karena sebuah hikmah yang sangat indah.

Hikmah itu adalah bahwa Nabi Muhammad shalallahu 'alaihi wa sallam — tatkala ia lebih dicintai oleh seorang mukmin daripada dirinya sendiri, lebih utama baginya, dan lebih dekat — maka hakikat beliau dalam benak dan gambaran ilmiah tentang beliau senantiasa hadir di dalam hatinya, sehingga yang tidak ada hanyalah sosok fisiknya saja. Sebagaimana kata seorang penyair:

Gambaranmu ada di mataku, sebutanmu ada di mulutku, dan tempat tinggalmu ada di hatiku — maka ke mana engkau tersembunyi?

Barangsiapa berada dalam keadaan seperti ini, maka dialah yang sejatinya hadir, sedangkan yang lain — meskipun hadir di hadapan mata — sesungguhnya ia tidak hadir dalam hati. Maka menyapa beliau dengan sapaan langsung dan hadir dalam salam lebih layak daripada salam dalam bentuk orang ketiga, sebagai penempatan beliau pada kedudukan orang yang berhadapan langsung — karena kedekatan beliau dengan hati dan keberadaannya di setiap bagian hati, sehingga tidak tersisa satu

bagian pun dari hati melainkan cinta dan ingatan kepada beliau ada di sana. Sebagaimana dikatakan:

Seandainya hatiku terbelah, akan terlihat di tengahnya ingatanmu, dan tauhid dalam satu baris: Laa ilaaha illallah Muhammad Rasulullah.

Janganlah kamu ingkari bagaimana kecintaan kepada yang dicintai menguasai hati orang yang mencintainya dan mendominasinya, hingga seakan-akan ia melihatnya. Karena itulah kamu dapati mereka dalam percakapan kepada yang mereka cintai, mereka menggunakan sapaan kehadiran dan penyaksian – meskipun secara fisik sangat jauh – karena kedekatan rohani yang sempurna. Maka jauhnya raga tidak menghalangi mereka dari berbicara kepada jiwa-jiwa dan menyapanya.

Barangsiapa bersifat kasar perasaannya, maka ia jauh dari semua ini. Sungguh, cinta pada sebagian penganutnya sampai pada titik ia melihat yang dicintainya begitu dekat, seolah setara dengan ruhnya yang tidak ada sesuatu pun lebih dekat darinya. Sebagaimana dikatakan:

Wahai yang menetap selamanya di hatiku, namun jauh dari pandangan dan penglihatanku, Engkau adalah ruhku – meskipun aku tidak melihatnya, namun ia lebih dekat kepadaku dari segala yang dekat.

Dan berkata yang lain:

Wahai yang berdiam di antara rongga dada dan isi perut, dariku – meskipun negerinya jauh dariku.

Sungguh, urusan cinta begitu halus hingga ia terasa lebih dekat dan lebih dekat kepadanya daripada ruhnyanya sendiri. Dan inilah beberapa bait yang menyentuh hal itu:

Dan lebih dekat kepada orang yang rindu dari dirinya sendiri, meskipun ia jauh dari pandangan matanya. Barangsiapa bersama kecintaannya seperti ini, maka bagaimana mungkin ia bisa melupakannya?

Kemudian urusan itu semakin halus dan kekuasaannya semakin mendominasi, hingga orang yang mencintai lenyap bersama yang dicintai dari dirinya sendiri – ia tidak merasakan apa pun kecuali yang dicintainya dan tidak merasakan dirinya sendiri. Dari sinilah muncul ungkapan-ungkapan ekstatik kaum sufi (*syathahat*) yang bersumber dari kuatnya pengalaman batin dan lemahnya kemampuan membedakan, sehingga orang yang mengalaminya membiarkan keadaan (*hal*) mendominasi ilmu pengetahuan dan membuang ilmunya.

Sedangkan mereka yang terjaga dan terselamatkan membiarkan hukum ilmu mendominasi kekuatan keadaan. Mereka mengetahui bahwa setiap keadaan yang tidak dikuasai oleh ilmu, maka tidak sepantasnya tertipu olehnya dan bersandar kepadanya, kecuali sebagaimana orang yang dikalahkan dan ditundukkan bersikap terhadap apa yang menyimpannya dari hal-hal yang tidak mampu ia tolak.

Inilah keadaan orang-orang sempurna dari kalangan mereka, yaitu mereka yang menggabungkan cahaya ilmu dengan keadaan-keadaan muamalah. Badai keadaan mereka tidak memadamkan cahaya ilmu mereka, dan ilmu mereka tidak menghalangi mereka untuk meningkat menuju maqam-maqam iman dan ihsan yang ada

dibaliknya. Mereka inilah yang menjadi hakim atas kedua golongan.

Selain mereka, ada yang terhalang oleh ilmu yang tidak meresap ke dalamnya, atau tertipu oleh keadaan yang tidak ia ketahui mana yang benar dan mana yang rusak. Kepada Allah Ta'ala kami memohon dari karunia-Nya; sesungguhnya Dia Maha Dekat lagi Maha Mengabulkan.

Yang sempurna adalah orang yang menjadikan ilmu sebagai hakim atas keadaannya, sehingga ia bertindak dalam keadaannya berdasarkan ilmu, dan menjadikan ilmu sebagai cahaya yang membedakan yang sah dari yang rusak. Bukan orang yang melemahkan ilmu dengan keadaan, menjadikan keadaan sebagai tolok ukur dan timbangan atasnya — apa yang sesuai dengan keadaannya dari ilmu ia terima, dan apa yang bertentangan ia tolak dan nafikan. Inilah akar kesesatan dalam bab ini.

Yang wajib adalah menjadikan ilmu sebagai hakim dan kembali kepada hukumnya. Dengan inilah para 'arif dari kalangan syaikh-syaikh thariqah semuanya berwasiat dan sangat mendorong untuk berpegang pada ilmu — karena mereka mengetahui betapa banyak bahaya dan kehancuran yang terdapat dalam keadaan yang kosong dari ilmu.

"Dan Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus." (Al-Baqarah: 213)

Pasal:

Adapun pertanyaan kedua puluh tujuh: Apa hikmah pujian kepada Allah dalam tasyahhud disampaikan dengan redaksi orang

ketiga, padahal Dialah subhanahu wa ta'ala yang sedang diajak bicara oleh seorang hamba dalam munajatnya, sementara salam kepada Nabi Muhammad shalallahu 'alaihi wa sallam disampaikan dengan redaksi orang kedua, padahal beliau tidak hadir?

Jawabannya adalah bahwa pujian kepada Allah pada umumnya datang dikaitkan dengan asma-Nya yang husna yang tampak nyata, bukan dengan kata ganti (dhamir), kecuali jika nama yang tampak nyata telah disebutkan sebelumnya, baru kemudian diikuti oleh kata ganti. Ini sebagaimana dalam ucapan orang yang shalat:

"Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam, Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, Yang Menguasai hari pembalasan. Hanya kepada-Mu kami menyembah." (Al-Fatihah: 1-5)

Dan ucapannya dalam rukuk: *"Maha Suci Tuhanku Yang Maha Agung,"* serta dalam sujud: *"Maha Suci Tuhanku Yang Maha Tinggi."*

Rahasia dari hal ini adalah bahwa mengaitkan pujian dengan asma-Nya yang husna adalah karena makna-makna yang dikandung oleh asma-asma tersebut berupa sifat-sifat kesempurnaan dan tanda-tanda keagungan. Maka nama yang nyata disebutkan sebagai penunjuk atas makna yang dengannya dan karenanya Allah Ta'ala dipuji. Sedangkan kata ganti tidak memiliki penunjukan seperti itu.

Karena itulah, apabila harus memuji-Nya dengan sapaan langsung, maka nama yang nyata disebutkan bersama huruf mim jama' yang menunjukkan kumpulan asma dan sifat, seperti dalam ucapan ketika mengangkat kepala dari rukuk: *"Allahumma Rabbana lakal hamd"* (Ya Allah, Tuhan kami, segala puji bagi-Mu). Terkadang

cukup dengan menyebut Rabb saja karena lafaz tersebut sudah menunjukkan makna ini. Renungkanlah, karena ini sangat halus dan mendalam.

Renungkan pula bagaimana doa yang mengandung pujian dan permohonan dibuka dengan lafaz "*Allahumma*", sebagaimana dalam sayyidul istighfar: "*Allahumma anta Rabbi, laa ilaaha illa anta, khalaqtani wa ana 'abduka*" (Ya Allah, Engkau adalah Tuhanku, tidak ada ilah selain Engkau, Engkau menciptakanku dan aku adalah hamba-Mu). Diriwayatkan oleh al-Bukhari, at-Tirmidzi, dan an-Nasai.

Sedangkan doa murni tanpa pujian dibuka dengan lafaz Rabb, seperti ucapan orang-orang beriman: **"Wahai Tuhan kami, ampunilah dosa-dosa kami."** Dan ucapan Adam: **"Wahai Tuhan kami, kami telah menzalimi diri kami sendiri."** (Al-A'raf: 23) Dan ucapan Musa: **"Wahai Tuhanku, sesungguhnya aku telah menzalimi diriku sendiri, maka ampunilah aku."** (Al-Qashash: 16) Dan ucapan Nuh: **"Wahai Tuhanku, sesungguhnya aku berlindung kepada-Mu dari memohon kepada-Mu sesuatu yang aku tidak memiliki ilmu tentangnya."** (Hud: 47)

Nabi Muhammad shalallahu 'alaihi wa sallam biasa mengucapkan di antara dua sujud: "*Rabbighfir lii, Rabbighfir lii*" (Wahai Tuhanku, ampunilah aku, wahai Tuhanku, ampunilah aku). (Hadits sahih.)

Rahasia dari hal ini adalah bahwa Allah Ta'ala dimohon dengan rububiyah-Nya yang mengandung kekuasaan-Nya, kebaikan-Nya, pemeliharaan-Nya terhadap hamba-Nya, dan perbaikan urusannya. Sedangkan Dia dipuji dengan uluhiyah-Nya

yang mengandung penetapan apa yang wajib bagi-Nya berupa sifat-sifat yang maha tinggi dan asma-Nya yang husna.

Renungkanlah manhaj Al-Qur'an, niscaya kamu akan mendapatinya sebagaimana yang kusebutkan. Adapun dalam doa, kami telah menyebutkan contoh-contohnya, dan dalam Al-Qur'an ke mana pun ia muncul, hampir senantiasa dibuka dengan nama Rabb. Adapun pujian, ke mana pun ia muncul, dibuka dengan asma-asma yang husna, dan yang paling agung adalah nama Allah Yang Maha Agung keagungan-Nya, seperti:

"Segala puji bagi Allah" di mana pun ia muncul, dan seperti **"Maha Suci Allah."**

Juga datang: **"Maha Suci Tuhanmu, Tuhan Yang Maha Mulia."** Dan seperti: **"Bertasbih kepada Allah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi"** di mana pun ia muncul. Dan seperti: **"Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam,"** (Al-A'raf: 54) **"Maha Suci Allah, sebaik-baik Pencipta,"** (Al-Mu'minin: 14) **"Maha Suci Dzat yang menurunkan Al-Furqan kepada hamba-Nya."** (Al-Furqan: 1) Dan yang semisalnya.

Adapun dalam doa Nabi Isa alaihi as-salam: **"Ya Allah, Tuhan kami, turunkanlah kepada kami hidangan dari langit"** (Al-Ma'idah: 114) — di sini disebutkan kedua hal sekaligus, dan tidak ada dalam Al-Qur'an selain ini. Aku tidak pernah melihat seorang pun yang membahas atau mengingatkan hal ini.

Ini adalah rahasia yang menakjubkan yang menunjukkan sempurnanya pengetahuan Nabi Isa alaihi as-salam tentang Tuhannya dan pengagungannya kepada-Nya. Sebab permohonan itu terjadi setelah kaumnya bertanya kepadanya: **"Apakah Tuhanmu sanggup menurunkan kepada kami hidangan dari**

langit?" (Al-Ma'idah: 112) Maka Allah menakut-nakuti mereka dan memberitahu mereka bahwa ini adalah hal yang tidak layak ditanyakan dan iman seharusnya menolaknya.

Tatkala mereka terus-menerus dalam permintaan dan Nabi Isa alaihi as-salam khawatir keraguan akan merasuki mereka jika tidak dikabulkan, maka ia memulai permohonan dengan nama "*Allahumma*" yang menunjukkan pujian kepada Allah dengan seluruh asma dan sifat-Nya. Dalam hal itu terkandung gambaran dirinya sebagai orang yang memuji, memuji, mengingat asma-asma Tuhannya, dan memuji-Nya dengan asma-asma tersebut — bahwa tujuan dari doa ini dan pemenuhan hajat ini sesungguhnya adalah untuk memuji Tuhan dengannya, memuliakannya, menyebut karunia-karunia-Nya, menampakkan bukti-bukti kekuasaan dan rububiyah-Nya, serta menjadi bukti atas kebenaran rasul-Nya.

Dengan demikian, bertambahlah iman dan pujian kepada Allah, sehingga permohonan pun menjadi baik dan seolah ada alasan (uzur) di baliknya. Maka ia menyebut kedua nama: nama *Allah* yang dengannya dipuji, dan nama *Rabb* yang dengannya dimohon dan diminta — karena maqam-nya menghendaki keduanya.

Renungkanlah rahasia yang menakjubkan ini dan janganlah pemahamanmu berlari darinya; karena ini termasuk pemahaman yang Allah anugerahkan kepada siapa yang dikehendaki-Nya dalam kitab-Nya, dan hanya bagi-Nya segala puji.

Adapun salam kepada Nabi Muhammad shalallahu 'alaihi wa sallam dengan redaksi orang kedua, rahasianya telah kami

sebutkan dalam pembahasan sebelum ini, dan penjelasannya masih dekat.

Pasal:

Adapun pertanyaan keduapuluh delapan: mungkin mencakup dua pertanyaan sekaligus. Pertama: apa rahasia diakhirinya shalat dengan salam? Kedua: mengapa salam tersebut menggunakan bentuk ma'rifah (definitif)?

Jawabannya: adapun mengakhiri shalat dengannya, maka Allah Subhanahu wa Ta'ala telah menjadikan bagi setiap ibadah suatu cara untuk keluar darinya. Cara keluar dari haji adalah dengan melempar jumrah dan setelahnya, begitu pula cara keluar dari puasa adalah dengan berbuka setelah terbenamnya matahari. Maka Allah menjadikan salam sebagai cara keluar dari shalat, sebagaimana sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Pembukanya adalah takbir dan penutupnya adalah salam."* (Hadits sahih)

Yang dimaksud pembuka di sini adalah pintunya yang dimasuki untuk masuk ke dalam shalat, dan penutupnya adalah pintunya yang digunakan untuk keluar darinya. Maka takbir dijadikan pintu masuk dan salam dijadikan pintu keluar, mengandung hikmah yang indah dan mendalam – yang hanya dapat dipahami oleh orang yang benar-benar memahami tentang Allah, yang mewajibkan dirinya untuk merenungkan keindahan agama yang agung ini, yang melanglang pikirannya untuk menggali hikmah, rahasia, dan keajaiban-keajaibannya, serta yang merantau jauh dari alam kebiasaan dan rutinitas. Ia tidak puas hanya dengan tampilan lahiriah semata hingga ia mengetahui ruh yang menghidupinya. Sesungguhnya Allah Subhanahu wa Ta'ala tidak

mensyariatkan sesuatu pun dengan sia-sia, tidak pula kosong dari hikmah yang mendalam. Bahkan dalam lipatan setiap yang Dia syariatkan dan perintahkan terdapat hikmah dan rahasia yang memukau akal, yang menjadi petunjuk bagi orang yang merenunginya akan apa yang ada di baliknya, sehingga hati pun bersujud dalam kerendahan dan ketundukan.

Maka kita katakan — dan kepada Allah kita memohon taufik — bahwa ketika seorang yang hendak shalat telah melepaskan diri dari segala kesibukan, memutuskan semua keterikatan, bersuci, mengenakan perhiasannya, dan bersiap untuk menghadap Allah Subhanahu wa Ta'ala serta bermunajat kepada-Nya, maka disyariatkanlah baginya untuk masuk menghadap-Nya sebagaimana para hamba masuk menghadap para raja, yakni masuk dengan penuh pengagungan dan pemuliaan. Maka disyariatkanlah baginya lafal yang paling tinggi maknanya dalam hal ini, yaitu ucapan "Allahu Akbar." Sebab dalam lafal ini terdapat pengagungan, pengkhususan, dan keluasan makna pada sisi yang dihilangkan yang dijamin dengan "min", yang tidak terdapat pada lafal lainnya. Karena itulah, pendapat yang benar adalah bahwa selain lafal ini tidak dapat menggantikan kedudukannya dan tidak mampu menunaikan maknanya, dan shalat tidak sah kecuali dengannya — sebagaimana pendapat ulama Madinah dan ahli hadits.

Maka lafal ini beserta penghayatan maknanya dijadikan pintu shalat yang digunakan seorang hamba untuk masuk menghadap Tuhannya. Sebab apabila hatinya benar-benar merasakan bahwa Allah lebih besar dari segala yang terlintas dalam benak, niscaya ia akan malu kepada-Nya jika menyibukkan hatinya dalam shalat dengan selain-Nya. Jika demikian, ia tidak

menunaikan makna "Allahu Akbar" dengan sebenarnya, tidak melaksanakan hak lafal ini, dan tidak memasuki rumah dari pintunya. Bahkan pintunya pun terhalang baginya. Hal ini telah menjadi ijma' (kesepakatan) ulama salaf bahwa seorang hamba tidak mendapatkan pahala dari shalatnya kecuali sebatas apa yang ia pahami dan hadirkan dalam hatinya.

Alangkah indahnya apa yang dikatakan Abu al-Faraj Ibnu al-Jawzi dalam sebagian nasihatnya:

"Hadirnya hati adalah manzilah (kedudukan) pertama dari manzilah-manzilah shalat. Apabila kamu singgah di sana, kamu berpindah ke padang belantara makna. Ketika kamu berangkat darinya, kamu berhenti di depan pintu munajat. Maka jamuan pertama bagi tamu adalah kesadaran dan tersingkapnya tabir bagi mata hati. Bagaimana mungkin orang yang tidak keluar ke padang belantara dapat berharap masuk ke Mekah? Sungguh, kadang kamu mengirim hatimu ke setiap lembah, sehingga tiba-tiba shalat datang menjumpaimu sementara hatimu tidak bersamamu. Lalu kamu mengutus utusan untuk mencarinya namun tidak menemukannya, maka kamu pun masuk ke dalam shalat tanpa hati."

Intinya, sungguh buruk bagi seorang hamba yang mengucapkan dengan lisannya "Allahu Akbar" sementara hatinya penuh dengan selain Allah. Maka selain Allah itulah kiblat hatinya dalam shalat, dan boleh jadi ia tidak pernah hadir di hadapan Tuhannya dalam shalat sedikit pun. Seandainya ia menunaikan hak "Allahu Akbar" dan memasuki rumah dari pintunya, niscaya ia akan masuk dan keluar dengan membawa berbagai hadiah dan kebaikan.

Itulah pintu yang digunakan seorang musalli untuk masuk, yaitu pintu tahrim (takbiratul ihram). Adapun pintu yang digunakan untuk keluar adalah pintu salam, yang di dalamnya terkandung salah satu dari Asmaul Husna. Dengan demikian, seorang musalli membuka shalatnya dengan nama Allah Tabaraka wa Ta'ala dan menutupnya pula dengan nama-Nya. Ia menyebut nama Tuhannya di awal dan akhir shalat. Awalnya dengan nama-Nya dan akhirnya pun dengan nama-Nya. Ia masuk ke dalamnya dengan nama-Nya dan keluar darinya dengan nama-Nya pula.

Di samping itu, dalam nama "al-Salam" terdapat kekhususan dan hikmah yang sesuai dengan kepulangan seorang musalli dari hadapan Allah Subhanahu wa Ta'ala. Selama ia masih dalam shalatnya, ia berada di hadapan Tuhannya, dalam lindungan-Nya yang tidak seorang pun mampu melanggarnya. Bahkan ia berada dalam perlindungan dari segala marabahaya dan keburukan. Namun ketika ia berpaling dari hadapan-Nya Tabaraka wa Ta'ala, berbagai marabahaya, bencana, dan cobaan segera menyerbu, menyerangnya dari segala penjuru. Setan pun datang dengan jebakan dan pasukannya, sehingga ia rentan terhadap berbagai bencana dan cobaan.

Maka apabila ia berpaling dari hadapan Allah sambil membawa salam, ia akan senantiasa dijaga oleh Allah hingga waktu shalat berikutnya. Dan merupakan kesempurnaan nikmat baginya bahwa kepulangannya dari hadapan Tuhannya disertai dengan salam yang menemaninya, terus menerus bersamanya, dan senantiasa menyertainya.

Renungkanlah rahasia ini! Seandainya dalam tulisan ini tidak ada selain rahasia ini saja, niscaya sudah cukuplah. Apalagi di dalamnya terdapat berbagai rahasia dan manfaat yang tidak

ditemukan pada generasi masa kini. Segala puji hanyalah milik Allah semata. Sebagaimana pemberi nikmat hanyalah Allah semata, maka yang berhak dipuji pun hanyalah Allah semata.

Dengan penjelasan ini, telah terjawab pula pertanyaan kedua, yaitu mengapa salam di sini menggunakan bentuk ma'rifah – agar menunjukkan nama-Nya "al-Salam."

Hendaklah ini menjadi akhir pembahasan tentang masalah "assalamu 'alaikum." Seandainya bukan karena niat untuk meringkas, pembahasan ini bisa menjadi sebuah jilid yang tebal. Begitu pula, kita tidak membahas masalah-masalah yang tertulis dalam kitab-kitab tentang cabang-cabang dan persoalan salam, karena kitab-kitab itu telah penuh dengan pembahasan tersebut. Siapa yang menginginkannya, hendaklah merujuk ke sana. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam.

Tafsir Al-Mu'awwidzatain:

Muslim meriwayatkan dalam kitab Sahih-nya dari hadits Ibnu Abi Hazim dari Uqbah bin Amir, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Tidakkah engkau melihat ayat-ayat yang diturunkan malam ini, yang belum pernah ada yang semisal dengannya sama sekali? (Yaitu) 'Aku berlindung kepada Tuhan Yang Menguasai subuh' (Al-Falaq) dan 'Aku berlindung kepada Tuhan manusia' (An-Nas)."*

Dalam lafal lain dari riwayat Muhammad bin Ibrahim al-Taimi dari Uqbah, bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda kepadanya: *"Maukah aku beritahukan kepadamu permohonan perlindungan yang paling utama yang digunakan oleh*

orang-orang yang berlindung?" Aku menjawab: "Tentu." Beliau bersabda: "Katakanlah: 'Aku berlindung kepada Tuhan Yang menguasai subuh' (Al-Falaq) dan 'Aku berlindung kepada Tuhan manusia' (An-Nas)."

Dalam Tirmidzi diriwayatkan: *"Qutaibah bin Lahi'ah menceritakan kepada kami, dari Yazid bin Abi Habib, dari Ali bin Rabah, dari Uqbah bin Amir, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam memerintahkanku untuk membaca Al-Mu'awwidzatain di akhir setiap shalat."* Sanadnya mengandung kelemahan, namun hadits ini sahih berdasarkan jalur lain. Tirmidzi berkata: hadits ini gharib.

Dalam Tirmidzi, Nasa'i, dan Sunan Abu Dawud, dari Abdullah bin Hubayb, ia berkata: *"Kami keluar pada suatu malam yang hujan dan gelap untuk mencari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam agar beliau shalat bersama kami. Kami pun menemukannya. Beliau bersabda: 'Katakanlah.' Namun aku tidak mengucapkan apa pun. Kemudian beliau bersabda lagi: 'Katakanlah.' Namun aku tetap tidak mengucapkan apa pun. Kemudian beliau bersabda: 'Katakanlah.' Lalu aku bertanya: 'Ya Rasulullah, apa yang harus aku katakan?' Beliau bersabda: 'Bacalah: Katakanlah: Dialah Allah Yang Maha Esa (Al-Ikhlâs) dan Al-Mu'awwidzatain ketika sore dan ketika pagi, tiga kali, niscaya cukup bagimu dari segala sesuatu.'" (Hadits sahih)* Tirmidzi berkata: hadits hasan sahih.

Juga dalam Tirmidzi, dari hadits al-Jurayri dari Abu Hurairah, dari Abu Sa'id al-Khudri, ia berkata: *"Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam biasa memohon perlindungan dari gangguan jin dan mata manusia, hingga turunlah Al-Mu'awwidzatain. Ketika keduanya turun, beliau mengambil keduanya dan meninggalkan selainnya."*

(Hadits hasan) Tirmidzi berkata: dalam bab ini terdapat pula riwayat dari Anas, dan hadits ini gharib.

Nabi meniupkan Al-Mu'awwidzatain

Dalam Sahihain (Bukhari dan Muslim), dari Aisyah radhiyallahu 'anha: *"Bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam apabila hendak tidur, beliau meniup ke kedua telapak tangannya sambil membaca 'Katakanlah: Dialah Allah Yang Maha Esa' (Al-Ikhlâs) dan Al-Mu'awwidzatain semuanya, kemudian mengusapkan keduanya ke wajahnya dan ke seluruh tubuh yang dapat dijangkau oleh tangannya. Aisyah berkata: Ketika beliau sakit, beliau memerintahkanku untuk melakukan hal itu kepadanya."* Diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, dan Abu Dawud.

Saya (penulis) katakan: Demikianlah yang diriwayatkan oleh Yunus dari al-Zuhri, dari Urwah, dari Aisyah — yang disebutkan oleh Bukhari. Adapun Malik meriwayatkannya dari al-Zuhri, dari Urwah, darinya: *"Bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam apabila sakit, beliau membaca Al-Mu'awwidzat atas dirinya sendiri dan meniup. Ketika sakitnya semakin parah, akulah yang membacakannya dan mengusapkan tangan beliau atas tubuhnya, mengharapakan keberkahannya."* Diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim demikian pula.

Ma'mar juga berkata dari al-Zuhri, dari Urwah, darinya: *"Bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam biasa meniup atas dirinya sendiri dalam sakit yang menjelang wafatnya dengan Al-Mu'awwidzat. Ketika beliau semakin berat, akulah yang meniupkan kepadanya dan mengusapkan tangan beliau atas tubuhnya karena keberkahannya."* Kemudian aku bertanya kepada Ibnu Syihab: bagaimana cara beliau meniup? Ia menjawab: Beliau meniup ke

kedua tangannya lalu mengusapkannya ke wajahnya. Diriwayatkan oleh Bukhari.

Ini pula yang disebutkan Bukhari, dan inilah yang benar — bahwa Aisyahlah yang melakukan hal itu, sedangkan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam tidak memerintahkannya dan tidak pula melarangnya. Adapun bahwa beliau meminta diruqyah dan memintanya untuk meruqyahnya, maka itu tidak benar. Boleh jadi sebagian perawi meriwayatkannya berdasarkan maknanya sehingga menyangka bahwa karena Aisyah melakukan hal itu dan beliau menyetujuinya berarti beliau meminta diruqyah — padahal keduanya tidaklah sama maknanya.

Boleh jadi yang beliau perintahkan kepadanya hanyalah mengusapkan tangannya ke tubuh beliau, sehingga beliaulah yang meruqyah dirinya sendiri, sedangkan tangannya yang sudah tidak mampu bergerak ke seluruh tubuhnya itulah yang diperintahkan kepada Aisyah untuk dipindahkan ke tubuh beliau. Hal ini berbeda dengan Aisyah membacakan sendiri dan mengusapkan ke tangan beliau. Maka ia melakukan keduanya: yang ini dan yang itu. Yang beliau perintahkan kepadanya hanyalah memindahkan tangan beliau, bukan Aisyah meruqyahnya. Wallahu a'lam.

Yang dimaksud di sini adalah pembahasan tentang dua surat ini, penjelasan tentang besarnya manfaat keduanya, betapa besar kebutuhan — bahkan keharusan — terhadap keduanya, bahwa keduanya memiliki pengaruh khusus dalam menolak sihir, mata jahat, dan berbagai keburukan, serta bahwa kebutuhan seorang hamba kepada perlindungan melalui dua surat ini lebih besar daripada kebutuhannya kepada napas, makanan, minuman, dan pakaian.

Maka kita katakan — dan kepada Allah kita memohon pertolongan — bahwa dua surat ini mencakup tiga pokok utama, yang merupakan pokok-pokok istia'dzah (permohonan perlindungan), yaitu: pertama, istia'dzah itu sendiri; kedua, yang dijadikan tempat berlindung; ketiga, yang darinya kita berlindung. Dengan mengetahui hal ini, kita akan memahami betapa besar kebutuhan dan keharusan terhadap kedua surat ini. Maka hendaklah kita membagi pembahasannya menjadi tiga bagian.

Bagian Pertama: tentang istia'dzah. **Bagian Kedua:** tentang yang dijadikan tempat berlindung. **Bagian Ketiga:** tentang yang darinya kita berlindung.

Bagian Pertama:

Ketahuilah bahwa lafal "aadza" dan seluruh bentuk turunannya menunjukkan makna penjagaan diri, perlindungan, dan keselamatan. Hakikat maknanya adalah lari dari sesuatu yang ditakuti menuju kepada pihak yang dapat menjagamu darinya. Karena itulah, pihak yang dijadikan tempat berlindung disebut *ma'adz*, sebagaimana juga disebut *malja'* (tempat berlindung) dan *wizr* (perlindungan).

Dalam sebuah hadits: *"Bahwa putri al-Jun ketika dimasukkan kepada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan beliau meletakkan tangannya kepadanya, ia berkata: 'Aku berlindung kepada Allah darimu.' Maka beliau bersabda kepadanya: 'Sungguh kamu telah berlindung kepada pelindung yang sesungguhnya (ma'adz). Kembalilah kepada keluargamu.'"* (Diriwayatkan oleh Bukhari)

Maka makna "a'udzu" adalah: aku berlindung, berpegang teguh, dan menjaga diri. Mengenai asal kata ini terdapat dua pendapat.

Pertama: bahwa ia diambil dari makna "perlindungan" (*al-sitr*). Kedua: bahwa ia diambil dari makna "kesinambungan dan kedekatan" (*luzum al-mujawwarah*).

Adapun yang berpendapat dari makna perlindungan berkata: orang Arab menyebut rumah yang berada di bawah pohon besar yang berlindung dengannya sebagai 'audz (dengan 'ain dhammah dan waw bertasydid dan fathah). Maka karena ia berlindung di bawah pohon tersebut, berteduh di pangkalnya dan naungannya, mereka menyebutnya 'audz. Demikianlah orang yang berlindung telah berteduh dari musuhnya di bawah perlindungan siapa yang ia jadikan tempat berlindung, dan bersembunyi dengannya darinya.

Adapun yang berpendapat dari makna "kesinambungan dan kedekatan" berkata: orang Arab menyebut daging yang melekat pada tulang dan tidak bisa lepas darinya sebagai 'audz, karena ia berpegang teguh dengannya dan berpaut padanya. Demikian pula orang yang berlindung telah berpegang teguh dengan siapa yang ia jadikan tempat berlindung, berpaut padanya, dan terus menerus bersamanya.

Kedua pendapat ini benar, dan istia'dzah mencakup keduanya sekaligus. Karena sesungguhnya orang yang memohon perlindungan itu berlindung di balik *ma'adz*-nya, berpegang teguh dengannya, dan hatinya pun terus melekat dan berpaut padanya — seperti seorang anak yang berpaut pada ayahnya ketika musuh menghunus pedang dan bermaksud membunuhnya, lalu ia lari darinya dan di tengah jalan pelarian itu ayahnya menghadang,

maka ia pun melemparkan dirinya ke pelukan ayahnya dan berpegang sekuat-kuatnya. Demikianlah orang yang berlindung telah lari dari musuhnya yang menginginkan kebinasaannya menuju Tuhannya yang juga Pemiliknya, berlari kepada-Nya, melemparkan dirinya di hadapan-Nya, berpegang teguh kepada-Nya, memohon perlindungan-Nya, dan berlindung kepada-Nya.

Namun dibalik semua ungkapan ini, makna istia'dzah yang sesungguhnya ada dalam hati — dan semua ungkapan ini hanyalah perumpamaan, isyarat, dan penjelasan belaka. Sebab apa yang berdiam dalam hati saat itu berupa perlindungan, ketergantungan, ketundukan total di hadapan Tuhan, rasa fakir kepada-Nya, dan kerendahan di hadapan-Nya adalah sesuatu yang tidak dapat diliputi oleh ungkapan kata-kata. Hal ini serupa dengan upaya mengungkapkan makna cinta kepada-Nya, rasa takut kepada-Nya, pengagungan kepada-Nya, dan kehormatan terhadap-Nya — sebab ungkapan tidak mampu mensifati hal-hal itu, dan ia hanya dapat diketahui dengan cara mengalaminya sendiri, bukan sekadar mendengar sifat dan penjelasannya. Sebagaimana jika kamu menjelaskan kenikmatan jima' kepada seorang yang impotensi yang sama sekali tidak memiliki hasrat, lalu kamu mendekatkan dan menyerupakannya dengan apa pun yang kamu bisa, ia tetap tidak akan mendapatkan hakikat pengetahuan tentangnya dalam hatinya. Namun jika kamu menjelaskannya kepada seseorang yang diberi dan dikaruniai hasrat tersebut, ia akan mengetahuinya melalui pengalaman dan rasanya.

Asal kata ini adalah "a'udzu" dengan sukun pada 'ain dan dhammah pada waw, kemudian mengalami mu'allal (perubahan bunyi) dengan cara memindahkan harakat waw kepada 'ain dan menyukunkan waw, sehingga mereka mengucapkan "a'udzu"

sesuai kaidah bab ini. Kemudian perubahan ini diberlakukan secara konsisten. Dalam isim fa'il mereka mengucapkan "'a'idz" dan asalnya "'awwidz" — waw jatuh setelah alif fa'il lalu diubah menjadi hamzah, sebagaimana mereka mengucapkan "qa'im" dan "kha'if." Dalam masdar mereka mengucapkan "'iyaadzan billah" dan asalnya "iwaadzan," seperti "liwaadz," lalu waw diganti ya' karena kasrah sebelumnya, dan harakat waw tidak memperkuatnya karena telah melemah akibat perubahan dalam fi'il. Mereka juga mengucapkan "musta'idz" dan asalnya "musta'widz" seperti "mustakhrij" — kasrah waw dipindahkan ke 'ain sebelumnya, lalu waw yang ada di depan kasrah diubah menjadi ya' sesuai kaidah bab ini.

Jika kamu bertanya: mengapa sin dan ta' masuk dalam bentuk amar dari fi'il ini, seperti dalam firman-Nya "fa-ista'idz billah" (maka berlindunglah kepada Allah), sementara dalam bentuk madhi dan mudhari' tidak demikian — bahkan yang lebih banyak diucapkan adalah "a'udzu billah" dan "'uztu billah" tanpa "asta'idzu" dan "ista'dztu"?

Jawabannya: Sin dan ta' menunjukkan makna permohonan (*al-thalab*). Maka ucapan "asta'idzu billah" artinya: aku memohon perlindungan kepada-Nya, sebagaimana jika kamu mengucapkan "astakhiru Allah" artinya aku memohon pilihan terbaik dari-Nya, "astaghfiru-hu" artinya aku memohon ampunan-Nya, dan "astaqilu-hu" artinya aku memohon pembatalan darinya. Maka sin dan ta' dimasukkan ke dalam fi'il untuk menunjukkan permohonan makna ini dari *ma'adz*. Apabila orang yang diperintahkan mengucapkan "a'udzu billah," ia telah melaksanakan perintah yang dituntut darinya, karena yang diminta adalah berlindung dan berpegang

teguh. Dan ada perbedaan antara berlindung dan berpegang teguh itu sendiri dengan sekadar memintanya.

Karena orang yang berlindung itu sedang lari, berpaut, dan berpegang teguh kepada Allah, maka ia menggunakan fi'il yang menunjukkan hal itu, bukan fi'il yang menunjukkan permohonan terhadapnya. Renungkanlah ini.

Hal ini berbeda dengan jika dikatakan "istaghfir Allah" lalu ia menjawab "astaghfiru Allah," sebab yang diminta darinya adalah memohon ampunan kepada Allah. Maka ketika ia mengucapkan "astaghfiru Allah" artinya: aku memohon kepada Allah agar mengampuniku, dan itulah yang diminta. Adapun jika makna ini yang dikehendaki dalam istia'dzah, tidak ada salahnya menggunakan sin, sehingga mengucapkan "asta'idzu billah" artinya: aku memohon kepada-Nya agar memberiku perlindungan. Namun makna ini berbeda dari makna berpegang teguh, berpaut, dan berlari kepada-Nya itu sendiri.

Yang pertama: mengabarkan tentang keadaannya dan perlindungannya kepada Tuhannya — dan kabarnya itu mengandung permohonan agar Dia melindunginya. Yang kedua: seorang pemohon yang meminta kepada Tuhannya untuk memberikan perlindungan, seolah-olah ia berkata: Aku memohon kepada-Mu agar Engkau melindungiku. Keadaan yang pertama lebih sempurna.

Karena itulah, yang datang dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dalam melaksanakan perintah ini adalah: *"Aku berlindung kepada Allah dari setan yang terkutuk," "Aku berlindung dengan kalimat-kalimat Allah yang sempurna," "Aku berlindung dengan kemuliaan Allah dan kekuasaan-Nya"* — tanpa menggunakan

"asta'idzu." Bahkan yang Allah ajarkan kepadanya adalah agar mengucapkan **"Aku berlindung kepada Tuhan Yang Menguasai subuh"** dan **"Aku berlindung kepada Tuhan manusia"** — tanpa "asta'idzu."

Renungkanlah hikmah yang indah ini. Jika kamu bertanya: bagaimana pelaksanaan perintah ini datang menggunakan lafal amar, sehingga Allah berfirman **"Katakanlah: Aku berlindung kepada Tuhan Yang Menguasai subuh"** dan **"Katakanlah: Aku berlindung kepada Tuhan manusia"** — padahal sudah diketahui bahwa jika dikatakan "katakanlah: segala puji bagi Allah" dan "katakanlah: Maha Suci Allah," maka pelaksanaannya adalah dengan mengucapkan "segala puji bagi Allah" dan "Maha Suci Allah," bukan mengucapkan "katakanlah: Maha Suci Allah"?

Jawabannya: Inilah pertanyaan yang pernah disampaikan oleh Ubay bin Ka'ab kepada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam secara langsung, dan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam pun menjawabnya. Bukhari berkata dalam Sahih-nya: *"Qutaibah menceritakan kepada kami, Sufyan menceritakan kepada kami, dari Ashim dan Abdah, dari Zirr, ia berkata: Aku bertanya kepada Ubay bin Ka'ab tentang Al-Mu'awwidzatain. Ia berkata: Aku bertanya kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: 'Dikatakan kepadaku, maka aku pun mengucapkannya.' Maka kami pun mengucapkannya sebagaimana yang diucapkan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam."* (Diriwayatkan oleh Bukhari)

Kemudian Bukhari berkata: *"Ali bin Abdullah menceritakan kepada kami, Sufyan menceritakan kepada kami, Abdah bin Abi Lubabah menceritakan kepada kami, dari Zirr bin Hubaisy, dan Ashim menceritakan kepada kami dari Zirr, ia berkata: Aku bertanya kepada Ubay bin Ka'ab. Aku berkata: Wahai Abu al-Mundzir,*

sesungguhnya saudaramu Ibnu Mas'ud mengatakan begini dan begitu. Maka ia berkata: Aku bertanya kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: 'Dikatakan kepadaku, maka aku mengucapkannya.' Maka kami pun mengucapkannya sebagaimana yang diucapkan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam."

Saya (penulis) katakan: Maf'ul (objek) dari kata "al-qawl" di sini dihilangkan, dan perkiraannya adalah: "Dikatakan kepadaku: ucapkanlah" atau "dikatakan kepadaku lafal ini, maka aku mengucapkannya sebagaimana yang dikatakan kepadaku."

Di balik ini terdapat rahasia bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dalam Al-Qur'an hanyalah sebagai penyampai (*muballigh*), bukan ia yang mengarangnya dari dirinya sendiri. Beliau adalah penyampai dari Allah. Allah telah berfirman kepadanya: **"Katakanlah: Aku berlindung kepada Tuhan Yang menguasai subuh."** Maka konsekuensi penyampaian yang sempurna adalah ia mengucapkan **"Katakanlah: Aku berlindung kepada Tuhan Yang menguasai subuh"** persis sebagaimana Allah firmankan. Inilah makna yang diisyaratkan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dengan sabdanya: *"Dikatakan kepadaku, maka aku mengucapkannya"* — yakni: aku bukanlah yang memulai, melainkan aku adalah penyampai. Aku mengucapkan sebagaimana yang diucapkan kepadaku, dan aku menyampaikan kalam Tuhanku sebagaimana yang diturunkan kepadaku.

Maka semoga shalawat dan salam Allah senantiasa tercurahkan kepada beliau — sungguh beliau telah menyampaikan risalah, menunaikan amanah, dan mengucapkan sebagaimana yang dikatakan kepadanya. Beliau telah mencukupkan kita dan menyembuhkan kita dari golongan Mu'tazilah, Jahmiyyah, dan saudara-saudara mereka yang mengatakan bahwa Al-Qur'an Arab

ini beserta susunan redaksinya adalah ucapan beliau yang ia mulai sendiri. Dalam hadits ini terdapat bantahan yang paling jelas terhadap pendapat ini: bahwa beliau shallallahu 'alaihi wa sallam telah menyampaikan firman yang diperintahkan untuk disampaikan, dengan wajah dan lafalnya sebagaimana adanya — hingga ketika dikatakan kepadanya "katakanlah," beliau mengucapkan tepat seperti itu karena beliau adalah penyampai murni, dan tidak ada kewajiban bagi seorang rasul selain menyampaikan.

Bab Kedua: Tempat Berlindung (Al-Musta'adz Bih)

Tempat berlindung itu adalah Allah semata — Tuhan pembelah fajar, Tuhan manusia, Raja manusia, Sembahan manusia — yang hanya kepada-Nya berlindung itu sepatutnya diarahkan. Tidak boleh seseorang berlindung kepada siapa pun dari kalangan makhluk-Nya. Justru Dialah yang memberikan perlindungan kepada orang-orang yang memohon perlindungan, menjaga mereka, dan menolak keburukan yang mereka minta perlindungan darinya.

Allah Taala telah memberitahukan dalam kitab-Nya tentang orang-orang yang berlindung kepada makhluk-Nya, bahwa perbuatan itu justru menambah kedurhakaan dan beban dosa bagi mereka. Allah berfirman, mengisahkan pernyataan jin yang beriman:

"Dan sesungguhnya ada beberapa orang laki-laki dari kalangan manusia yang meminta perlindungan kepada beberapa laki-laki dari kalangan jin, maka jin-jin itu menambah bagi mereka rasa takut dan dosa." (Al-Jin: 6)

Dalam tafsir disebutkan bahwa pada zaman Jahiliah, apabila seorang Arab bepergian dan memasuki suatu lembah yang sepi di malam hari, ia berkata: *"Aku berlindung kepada penghulu lembah ini dari kejahatan kaum yang bodoh di antara mereka."* Maka ia pun bermalam dalam rasa aman dan perlindungan mereka hingga pagi. Artinya, dengan meminta perlindungan kepada pemimpin-pemimpin jin itu, manusia justru menambah keangkuhan dan dosa para jin tersebut. Para jin berkata: "Kami telah menguasai manusia dan jin." Kata *rahaq* dalam bahasa Arab berarti dosa dan pelanggaran terhadap hal-hal yang diharamkan. Maka perbuatan itu justru menambah pelanggaran mereka terhadap hal-hal yang terlarang, berupa kesombongan dan keangkuhan, sehingga mereka menyangka bahwa mereka telah menguasai manusia dan jin.

Ulama Ahlus Sunnah berargumen kepada kaum Muktazilah bahwa firman-firman Allah bukanlah makhluk, dengan dasar bahwa Nabi sallallahu alaihi wa sallam memohon perlindungan dengan ucapannya: *"Aku berlindung dengan kalimat-kalimat Allah yang sempurna."* (Diriwayatkan oleh Muslim.) Beliau tidak pernah sama sekali berlindung kepada makhluk. Serupa dengan itu adalah sabda beliau: *"Aku berlindung dengan keridaan-Mu dari kemurkaan-Mu, dan dengan ampunan-Mu dari siksaan-Mu."* (Diriwayatkan oleh Muslim.) Ini menunjukkan bahwa keridaan dan ampunan-Nya termasuk sifat-sifat-Nya dan bukan makhluk. Demikian pula sabda beliau: *"Aku berlindung dengan keagungan Allah dan kekuasaan-Nya."* (Dikeluarkan oleh Muslim.) Dan sabda beliau: *"Aku berlindung dengan cahaya wajah-Mu yang menerangi kegelapan."* Sanadnya dapat ditingkatkan ke derajat hasan.

Segala sesuatu yang Nabi sallallahu alaihi wa sallam jadikan tempat berlindung adalah bukan makhluk, karena beliau tidak berlindung kecuali kepada Allah atau salah satu dari sifat-sifat-Nya.

Permohonan perlindungan dalam dua surah ini (Al-Falaq dan An-Nas) disampaikan dengan nama Rabb, Raja, dan Sembahan. Rubuhiyah (ketuhanan) di dalamnya dikaitkan dengan pembelahan fajar dan manusia. Sudah pasti bahwa sifat-sifat yang Allah sandangkan pada diri-Nya dalam dua surah ini sangat sesuai dengan permohonan perlindungan yang diminta dan mengandung tuntutan penolakan keburukan yang dimohonkan perlindungan darinya, dengan kesesuaian yang paling kuat dan paling jelas.

Telah kami tegaskan di berbagai tempat bahwa Allah Subhanahu wa Ta'ala diseru dengan nama-nama-Nya yang indah – setiap permohonan disampaikan dengan nama yang sesuai dan menuntutnya. Nabi sallallahu alaihi wa sallam pun telah bersabda tentang dua surah ini bahwa tidak ada yang dapat menandinginya sebagai sarana berlindung. Karenanya, nama yang dijadikan tempat berlindung pasti mengandung tuntutan terpenuhinya yang dimohon, yaitu penolakan atau pengangkatan keburukan yang diminta perlindungan darinya. Hal ini baru akan menjadi jelas setelah membahas bab ketiga, yaitu tentang hal-hal yang dimintakan perlindungan darinya. Di situlah kesesuaian yang disebutkan akan menjadi gamblang. Maka kami katakan:

Bab Ketiga: Jenis-Jenis Keburukan yang Dimintakan Perlindungan Darinya dalam Dua Surah Ini

Keburukan yang menimpa seorang hamba tidak lepas dari dua bagian:

Pertama, dosa-dosa yang dilakukannya dan ia akan disiksa karenanya. Keburukan ini terjadi akibat perbuatan, niat, dan usahanya sendiri. Keburukan ini berupa dosa-dosa dan akibat-akibatnya – inilah yang paling besar di antara dua keburukan tersebut, paling langgeng, dan paling erat kaitannya dengan pelakunya.

Kedua, keburukan yang menimpanya dari pihak lain. Pihak lain itu bisa saja mukallaf (yang dibebani syariat) atau bukan mukallaf. Yang mukallaf bisa sederajat dengannya, yaitu manusia, atau tidak sederajat, yaitu jin. Sedangkan yang bukan mukallaf misalnya binatang berbisa, penyakit demam, dan sejenisnya.

Kedua surah ini mencakup permohonan perlindungan dari semua keburukan tersebut dengan lafaz yang paling ringkas, paling komprehensif, paling menunjukkan maksud, dan paling menyeluruh – sedemikian rupa sehingga tidak ada satu pun keburukan yang tidak masuk ke dalam lingkup keburukan yang dimintakan perlindungan darinya dalam keduanya.

Surah Al-Falaq mencakup permohonan perlindungan dari empat perkara:

1. Keburukan semua makhluk yang memiliki keburukan secara umum.
2. Keburukan malam yang gelap apabila telah tiba.
3. Keburukan para penyihir yang meniup pada buhul-buhul.
4. Keburukan orang yang dengki apabila ia mendengki.

Kita akan membahas keempat keburukan ini, posisinya, keterkaitannya dengan hamba, cara menghindarinya sebelum terjadi, dan cara menolaknya setelah terjadi.

Namun sebelum membahas hal itu, perlu terlebih dahulu dijelaskan apa itu keburukan dan apa hakikatnya. Kami katakan: keburukan digunakan untuk dua hal – rasa sakit (derita), dan hal-hal yang mengarah kepadanya. Tidak ada makna lain selain itu. Jadi, keburukan-keburukan itu adalah derita-derita beserta sebab-sebabnya.

Kemaksiatan, kekufuran, kesyirikan, dan berbagai bentuk kezaliman adalah keburukan-keburukan – meskipun pelakunya mendapatkan semacam kesenangan dan kenikmatan sementara darinya. Namun itu tetap keburukan karena semuanya adalah sebab-sebab derita dan mengarah kepadanya, sebagaimana sebab-sebab lain mengarah kepada akibatnya masing-masing. Derita pun mengikutinya sebagaimana kematian mengikuti meminum racun yang mematikan, penyembelihan, pembakaran dengan api, pencekikan dengan tali, dan sebab-sebab lain yang pasti berujung pada akibatnya – kecuali jika ada penghalang yang mencegah atau ada sebab yang lebih kuat yang melawannya.

Seperti halnya sebab kemaksiatan yang dapat dilawan oleh kuatnya iman, besarnya dan banyaknya kebaikan-kebaikan yang menghapus dosa – yang bertambah dalam kuantitas dan kualitasnya melebihi sebab-sebab siksa, sehingga yang kuat menolak yang lemah. Begitulah keadaan semua sebab yang saling bertolak belakang, seperti sebab sehat dan sakit, sebab lemah dan kuat.

Intinya, sebab-sebab yang mengandung kesenangan itu tetaplah keburukan, meskipun jiwa meraih kegembiraan sesaat darinya. Kedudukannya seperti makanan yang lezat dan menggugah selera, namun beracun — ketika dimakan, terasa nikmat dan mudah ditelan, namun tidak lama kemudian akan berakibat buruk. Demikianlah keadaan kemaksiatan dan dosa-dosa — pasti demikian. Bahkan seandainya syariat tidak memberitahukannya, kenyataan dan pengalaman, baik yang bersifat khusus maupun umum, adalah saksi terbesarnya.

Pernahkah ada suatu nikmat yang tercabut dari seseorang selain akibat kemuraman maksiatnya? Sesungguhnya apabila Allah menganugerahkan suatu nikmat kepada hamba-Nya, Dia menjaganya untuknya dan tidak mengubahnya, sampai hamba itulah yang berusaha mengubahnya dari dirinya sendiri:

"Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap suatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan tidak ada pelindung bagi mereka selain Dia." (Ar-Ra'd: 11)

Siapa pun yang merenungkan apa yang Allah Taala kisahkan dalam kitab-Nya tentang keadaan umat-umat yang Dia cabut nikmat-nikmat dari mereka, niscaya ia dapati penyebabnya seluruhnya adalah menentang perintah-Nya dan mendurhakai para rasul-Nya. Begitu pula siapa yang memperhatikan keadaan orang-orang di zamannya dan apa yang Allah cabut dari mereka berupa nikmat-nikmat, niscaya ia dapati semuanya berasal dari buruknya akibat dosa-dosa. Sebagaimana dikatakan dalam sebuah syair:

Bila kau dalam nikmat, jagalah ia Karena kemaksiatan melenyapkan nikmat

Tidak ada yang menjaga nikmat Allah seperti ketaatan kepada-Nya. Tidak ada yang menambahnya seperti syukur kepada-Nya. Dan tidak ada yang melenyapkannya dari hamba seperti kedurhakaannya kepada Tuhannya – karena kemaksiatan adalah api bagi nikmat-nikmat yang bekerja padanya sebagaimana api bekerja pada kayu kering. Siapa yang merenungkan keadaan dunia dengan pikirannya, ia tidak membutuhkan penjelasan dari orang lain.

Intinya, sebab-sebab ini adalah keburukan, pasti. Adapun akibat-akibatnya juga keburukan, karena itu adalah derita jiwa dan raga. Kepada pelakunya terkumpul, selain kerasnya derita fisik, juga derita ruhani berupa kegelisahan, kesedihan, duka, dan penyesalan. Seandainya orang yang berakal dan cerdas menyadari hal ini dengan sebenar-benarnya, niscaya ia akan mencurahkan kewaspadaan dan kesungguhan dalam melarikan diri darinya. Namun tirai kelalaian telah menyelimuti hatinya agar Allah menuntaskan perkara yang telah ditetapkan-Nya.

Seandainya ia benar-benar tersadar, jiwanya akan hancur di dunia penuh penyesalan atas apa yang terlewat darinya berupa bagian dunia dan akhirat dari Allah. Hakikat ini baru akan tampak jelas kepadanya ketika meninggalkan dunia ini dan mulai mengintip serta melihat alam keabadian. Pada saat itulah ia akan berkata:

"Alangkah baiknya jika dahulu aku mempersiapkan bekal untuk hidupku." (Al-Fajr: 24)

Dan:

"Alangkah besar penyesalanku atas kelalaianku terhadap sisi Allah." (Az-Zumar: 56)

Bahwa Semua yang Dimintakan Perlindungan Bertumpu pada Derita dan Sebab-Sebabnya

Karena keburukan itu adalah derita dan sebab-sebabnya, maka semua permohonan perlindungan Nabi sallallahu alaihi wa sallam bertumpu pada dua pokok ini. Segala yang beliau mohonkan perlindungan darinya, atau yang beliau perintahkan untuk dimintakan perlindungan darinya, pastilah berupa sesuatu yang menyakitkan atau sebab yang mengarah kepadanya.

Beliau biasa memohon perlindungan di akhir salat dari empat hal dan memerintahkan agar dimintakan perlindungan darinya, yaitu: *"Siksa kubur, siksa neraka – keduanya adalah derita terbesar – fitnah kehidupan dan kematian, serta fitnah Al-Masih Ad-Dajjal."* (Diriwayatkan oleh Al-Bukhari, Muslim, dan An-Nasa'i.) Keduanya yang terakhir adalah sebab siksa yang menyakitkan. Fitnah adalah sebab siksa. Beliau menyebut fitnah secara khusus dan umum, serta menyebut dua jenisnya, karena fitnah itu bisa terjadi semasa hidup atau setelah kematian. Fitnah semasa hidup masih bisa tertunda siksanya untuk sementara, sedangkan fitnah kematian langsung diikuti oleh siksa tanpa jeda. Maka permohonan perlindungan itu kembali kepada derita, siksa, dan sebab-sebabnya.

Ini termasuk doa paling penting dalam salat, sampai sebagian ulama salaf dan khalaf mewajibkan pengulangan salat bagi yang tidak berdoa dengannya pada tasyahud akhir. Ibnu Hazm

bahkan mewajibkannya di setiap tasyahud; jika tidak dibaca, shalatnya batal.

Permohonan Perlindungan Nabi dari Delapan Hal

Di antara permohonan perlindungan beliau adalah sabdanya: *"Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari kegelisahan dan kesedihan, kelemahan dan kemalasan, kepengecutan dan kebakhilan, beban utang dan penindasan orang."* (Diriwayatkan oleh Al-Bukhari, Muslim, dan An-Nasa'i.) Beliau memohon perlindungan dari delapan hal, setiap dua darinya berpasangan:

Kegelisahan dan kesedihan adalah pasangan; keduanya adalah derita ruh dan penyiksanya. Perbedaannya: kegelisahan adalah mengantisipasi keburukan di masa depan, sedangkan kesedihan adalah derita atas terjadinya sesuatu yang dibenci di masa lalu atau hilangnya sesuatu yang dicintai. Keduanya adalah derita dan siksa yang menimpa ruh. Jika terkait dengan yang lalu disebut kesedihan, jika terkait dengan yang akan datang disebut kegelisahan.

Kelemahan dan kemalasan adalah pasangan; keduanya termasuk sebab derita karena keduanya mengakibatkan hilangnya yang dicintai. Kelemahan berarti ketidakmampuan, kemalasan berarti ketiadaan keinginan. Ruh pun menderita atas hilangnya hal yang dicintai, sesuai dengan keterikatan dan kenikmatan yang akan didapat jika berhasil diraih.

Kepengecutan dan kebakhilan adalah pasangan karena keduanya berarti tidak memberikan manfaat dengan harta dan badan. Keduanya termasuk sebab derita karena orang yang pengecut terlewatkan banyak hal yang dicintai, menggembirakan, dan menyenangkan yang hanya bisa diraih dengan keberanian dan

pengorbanan. Kebakhilan pun menghalanginya dari hal yang sama. Kedua sifat ini termasuk sebab-sebab derita yang terbesar.

Beban utang dan penindasan orang adalah pasangan; keduanya menyakitkan dan menyiksa jiwa. Yang pertama adalah tekanan yang benar yaitu beban utang, dan yang kedua adalah tekanan yang zalim yaitu penindasan orang. Selain itu, beban utang umumnya tekanan yang datang dari sebab yang berasal dari hamba sendiri, sedangkan penindasan orang adalah tekanan yang terjadi di luar kehendaknya.

Di antara permohonan perlindungan beliau juga: "*dari dosa dan utang*" (Diriwayatkan oleh Al-Bukhari.) Karena keduanya menimbulkan derita segera.

Di antara permohonan beliau pula: "*Aku berlindung dengan keridaan-Mu dari kemurkaan-Mu, dan dengan maaf-Mu dari hukuman-Mu.*" (Diriwayatkan oleh Muslim.) Kemurkaan adalah sebab derita, dan hukuman adalah deritanya itu sendiri. Maka beliau memohon perlindungan dari derita terbesar dan sebab-sebabnya yang paling kuat.

Catatan Penting

Keburukan yang dimintakan perlindungan darinya ada dua jenis: **pertama**, yang sudah ada sehingga dimohon agar diangkat; **kedua**, yang belum ada sehingga dimohon agar tetap tidak ada dan tidak terwujud. Demikian pula kebaikan yang dimohon ada dua jenis: **pertama**, yang sudah ada sehingga dimohon agar tetap dan tidak dicabut; **kedua**, yang belum ada sehingga dimohon agar terwujud dan tercapai.

Permohonan hamba ada empat macam, dan itulah induk-induk permohonan para pemohon kepada Tuhan semesta alam, yang kepadanya semua permintaan mereka bermuara. Keempat permohonan ini terdapat dalam firman Allah Taala yang mengisahkan doa hamba-hamba-Nya di akhir surah Ali Imran:

"Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami mendengar seruan yang menyeru kepada iman: 'Berimanlah kamu kepada Tuhanmu,' maka kami pun beriman. Ya Tuhan kami, ampunilah dosa-dosa kami dan hapuskanlah kesalahan-kesalahan kami." — ini adalah permohonan untuk menolak keburukan yang sudah ada, karena dosa dan kesalahan adalah keburukan sebagaimana telah dijelaskan.

"Dan wafatkanlah kami bersama orang-orang yang berbakti." — ini adalah permohonan agar kebaikan yang sudah ada tetap berlangsung, yaitu iman, hingga mereka diwafatkan dalam keadaan itu.

"Ya Tuhan kami, berikanlah kepada kami apa yang telah Engkau janjikan kepada kami melalui para rasul-Mu." — ini adalah permohonan agar kebaikan yang belum ada diberikan kepada mereka.

"Dan janganlah Engkau hinakan kami pada hari Kiamat." (Ali Imran: 193-194) — ini adalah permohonan agar keburukan yang belum ada — yakni kehinaan di hari Kiamat — tidak menimpa mereka.

Maka dua ayat itu merangkum keempat permohonan dengan susunan yang paling indah dan urutan yang paling baik: didahulukan dua jenis yang ada di dunia yaitu pengampunan dan keteguhan dalam Islam hingga mati, kemudian diikuti dua jenis

yang ada di akhirat yaitu diberikannya apa yang dijanjikan melalui para rasul dan tidak dihinakannya mereka di hari Kiamat.

Jika hal ini dipahami, maka sabda Nabi sallallahu alaihi wa sallam dalam tasyahud khutbah: *"Dan kami berlindung kepada Allah dari kejahatan diri-diri kami dan keburukan amal-amal kami"* (sahih) mencakup permohonan perlindungan dari kejahatan jiwa yang belum terwujud namun ada padanya secara potensial, sehingga dimohon agar ditolak dan tidak terwujud.

Adapun ucapan *"dari keburukan amal-amal kami"* mengandung dua pendapat:

Pendapat pertama: permohonan perlindungan dari amal-amal buruk yang telah terwujud. Sehingga hadis itu mencakup dua jenis permohonan perlindungan dari keburukan — yang belum ada (dengan memohon penolakan) dan yang sudah ada (dengan memohon pengangkatan).

Pendapat kedua: keburukan amal-amal adalah hukuman-hukumannya dan akibat-akibatnya yang buruk yang menyusahkan pelakunya. Berdasarkan ini, ia juga termasuk permohonan penolakan — menolak akibat setelah menolak sebab. Sehingga beliau memohon perlindungan dari terwujudnya derita dan sebab-sebabnya. Berdasarkan pendapat pertama, penyandaran keburukan kepada amal adalah penyandaran jenis kepada genusnya. Berdasarkan pendapat kedua, ia adalah penyandaran akibat kepada sebabnya.

Kedua pendapat ini sebenarnya saling berkaitan. Permohonan perlindungan dari salah satunya mengandung permohonan perlindungan dari yang lainnya.

Catatan Penting Lainnya

Karena keburukan memiliki sumber yang merupakan asal-muasalnya, serta tujuan dan ujungnya – dan sumbernya bisa dari diri hamba sendiri atau dari luar dirinya, sementara tujuan dan ujungnya bisa pada dirinya sendiri atau pada orang lain – maka di sini terdapat empat perkara:

1. Keburukan yang bersumber dari diri sendiri dan kembali kepada dirinya.
2. Keburukan yang bersumber dari diri sendiri dan kembali kepada orang lain.
3. Keburukan yang bersumber dari orang lain dan kembali kepada dirinya.
4. Keburukan yang bersumber dari orang lain dan kembali kepada orang lain.

Nabi sallallahu alaihi wa sallam merangkum keempat kedudukan ini dalam doa yang beliau ajarkan kepada As-Shiddiq (Abu Bakar radhiallahu anhu) untuk dibaca setiap pagi, petang, dan ketika hendak tidur: *"Ya Allah, Pencipta langit dan bumi, Yang Mengetahui yang gaib dan yang nyata, Tuhan segala sesuatu dan Pemiliknya, aku bersaksi bahwa tidak ada sesembahan yang berhak disembah selain Engkau. Aku berlindung kepada-Mu dari kejahatan diriku, kejahatan setan dan jratnya, serta dari aku berbuat keburukan terhadap diriku sendiri atau aku mendatangkannya kepada seorang muslim."* (Sahih.)

Beliau menyebut dua sumber keburukan, yaitu jiwa dan setan, serta menyebut dua tujuannya – kembali kepada diri sendiri

atau kepada saudaranya yang muslim. Maka hadis ini merangkum sumber-sumber keburukan dan tujuan-tujuannya dengan lafaz yang paling ringkas, paling padat, paling komprehensif, dan paling jelas.

Pasal

Jika engkau telah memahami hal ini, maka mari kita membahas keburukan-keburukan yang dimintakan perlindungan darinya dalam dua surah ini.

Keburukan Pertama: Yang Bersifat Umum

Yaitu dalam firman-Nya: "**dari kejahatan apa yang telah Dia ciptakan**" (Al-Falaq: 2). Kata "maa" di sini adalah kata penghubung semata, dan dalam ayat ini keburukan dinisbatkan kepada makhluk yang merupakan objek penciptaan, bukan kepada perbuatan Allah Subhanahu wa Ta'ala yang berupa tindakan dan penciptaan-Nya. Sebab dalam perbuatan-Nya tidak ada keburukan sama sekali. Keburukan tidak masuk ke dalam satu pun dari sifat-sifat-Nya, tidak pula dalam perbuatan-perbuatan-Nya, sebagaimana keburukan pun tidak melekat pada Dzat-Nya Tabaraka wa Ta'ala.

Sebab Dzat-Nya memiliki kesempurnaan mutlak yang tidak mengandung kekurangan dalam bentuk apa pun. Demikian pula sifat-sifat-Nya memiliki kesempurnaan mutlak dan keagungan yang sempurna, tanpa cacat dan kekurangan sedikit pun. Begitu pula seluruh perbuatan-Nya adalah kebaikan murni, tidak ada keburukan di dalamnya sama sekali.

Seandainya Allah Subhanahu melakukan keburukan, niscaya akan diturunkan dari situ sebuah nama bagi-Nya, padahal seluruh

nama-Nya adalah baik (Al-Asma'ul Husna). Dan niscaya hukum keburukan itu akan kembali kepada-Nya. Maha Tinggi dan Maha Suci Allah dari hal demikian.

Adapun apa yang Dia lakukan berupa keadilan terhadap hamba-hamba-Nya dan pemberian hukuman bagi yang berhak mendapatkannya, itu adalah kebaikan murni, karena merupakan puncak keadilan dan hikmah. Keburukan hanya ada dalam kaitannya dengan mereka dan keberadaannya pada mereka, bukan dalam perbuatan-Nya yang berdiri pada Dzat-Nya yang Maha Tinggi.

Kami tidak mengingkari bahwa keburukan bisa ada dalam makhluk-makhluk-Nya yang terpisah dari-Nya, karena Dia adalah pencipta kebaikan dan keburukan. Namun dalam hal ini ada dua perkara yang perlu selalu engkau perhatikan:

Pertama, apa yang berupa keburukan atau mengandung keburukan, maka itu hanyalah makhluk yang terpisah dari-Nya, bukan sifat-Nya dan bukan perbuatan dari perbuatan-perbuatan-Nya.

Kedua, keberadaannya sebagai keburukan adalah perkara yang bersifat relatif dan nisbi. Ia adalah kebaikan dari sisi keterkaitan perbuatan dan penciptaan Allah dengannya, namun keburukan dari sisi nisbatnya kepada siapa yang keburukan itu merugikannya. Maka ia memiliki dua sisi: dari salah satunya ia adalah kebaikan, yaitu sisi yang menjadi sandaran penisbatan kepada Sang Pencipta Subhanahu wa Ta'ala dalam hal penciptaan, pembentukan, dan kehendak-Nya, karena di dalamnya terdapat hikmah-Nya yang mendalam yang Dia simpan ilmunya untuk diri-Nya sendiri, dan Dia perlihatkan kepada siapa yang Dia kehendaki

di antara makhluk-Nya sebagian darinya. Kebanyakan manusia akalnya terlalu sempit untuk memahami permulaan dari hikmah tersebut, apalagi hakikatnya. Maka cukuplah bagi mereka keimanan secara global bahwa Allah Subhanahu adalah Al-Ghani (Maha Kaya) lagi Al-Hamid (Maha Terpuji). Pelaku keburukan tidak melakukannya karena kebutuhannya yang bertentangan dengan kekayaan-Nya, atau karena kekurangan dan cacatnya yang bertentangan dengan pujian bagi-Nya. Maka mustahil keburukan bisa lahir dari Yang Maha Kaya lagi Maha Terpuji, sekalipun Dia adalah pencipta kebaikan dan keburukan. Karena sebagaimana yang telah kau ketahui, keberadaan sesuatu sebagai keburukan adalah perkara yang relatif. Sesuatu itu pada dirinya sendiri adalah kebaikan dari sisi penisbatannya kepada Pencipta dan Pencetusnya.

Jangan lengah dari masalah ini, karena ia akan membukakan bagimu pintu yang agung untuk mengenal Allah dan mencintainya, serta menghilangkan darimu kerancuan pikiran yang telah menjerat akal kebanyakan orang-orang terpelajar. Sungguh aku telah menguraikan hal ini secara panjang lebar dalam kitab At-Tuhfah Al-Makkiyyah dan kitab Al-Fath Al-Qudsiy serta kitab-kitab lainnya.

Keburukan dalam Perbuatan-Nya Ta'ala Adalah Perkara Relatif

Jika hal ini masih membingungkanmu, maka aku akan memperjelas dengan beberapa contoh:

Pertama, seorang pencuri yang dipotong tangannya: pemotongan itu adalah keburukan baginya, namun kebaikan murni

bagi masyarakat umum karena di dalamnya terdapat perlindungan harta mereka dan penolakan bahaya dari mereka. Dan itu adalah kebaikan bagi yang melaksanakan pemotongan tersebut baik sebagai perintah maupun sebagai putusan hukum, karena di dalamnya terdapat kebaikan bagi seluruh hamba-Nya dengan menghilangkan anggota tubuh yang menyakiti dan merugikan mereka. Maka Allah terpuji atas putusan dan perintah-Nya itu, layak untuk disyukuri, berhak mendapat pujian, sanjungan, dan kecintaan dari hamba-hamba-Nya.

Demikian pula putusan hukum membunuh orang yang menyerang jiwa dan kehormatan mereka, serta mencambuk orang yang menyerang kehormatan mereka. Apabila demikian hukuman bagi yang menyerang mereka dalam urusan duniawi, maka bagaimana dengan hukuman bagi yang menyerang agama mereka, menghalangi mereka dari petunjuk yang Allah utus para rasul-Nya dengannya, dan yang dengannya Allah gantungkan kebahagiaan hamba-hamba-Nya di dunia dan akhirat? Bukankah dalam menghukum penyerang ini terdapat kebaikan murni, hikmah, keadilan, dan kebaikan bagi para hamba? Sedangkan bagi si penyerang yang zalim itu, ia adalah keburukan. Maka keburukan itu ada pada apa yang ada pada dirinya berupa hukuman tersebut. Adapun yang dinisbatkan kepada Allah darinya berupa kehendak, keinginan, dan perbuatan, maka itu adalah kebaikan dan hikmah semata.

Jangan biarkan tabir menghalangi pemahamanmu tentang berita agung dan rahasia yang akan menyingkapkan bagimu masalah takdir, membukakan bagimu jalan menuju Allah, mengenal hikmah-Nya, rahmat-Nya, dan kebaikan-Nya kepada makhluk-Nya. Bahwa Dia Subhanahu sebagaimana Dia adalah Al-

Barr (Maha Dermawan), Ar-Rahim (Maha Penyayang), Al-Wadud (Maha Mencintai), Al-Muhsin (Maha Berbuat Baik), maka Dia pula adalah Al-Hakim (Maha Bijaksana), Al-Malik (Maha Menguasai), Al-'Adl (Maha Adil). Hikmah-Nya tidak bertentangan dengan rahmat-Nya, bahkan Dia meletakkan rahmat, kebaikan, dan kebaikan-Nya pada tempatnya yang tepat, dan meletakkan hukuman, keadilan, pembalasan, dan murka-Nya pada tempatnya yang tepat. Keduanya adalah tuntutan dari keperkasaan dan hikmah-Nya. Dia adalah Al-'Aziz Al-Hakim (Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana). Maka tidak layak bagi hikmah-Nya untuk meletakkan ridha dan rahmat-Nya di tempat hukuman dan murka, atau meletakkan murka dan hukuman-Nya di tempat ridha dan rahmat-Nya.

Janganlah menghiraukan pendapat orang yang hatinya tertutup dari Allah Ta'ala, yang berpendapat bahwa kedua perkara itu di sisi-Nya sama saja, tidak ada perbedaan sama sekali, dan semuanya hanya kehendak semata tanpa sebab dan hikmah. Renungkanlah Al-Qur'an dari awal hingga akhirnya, betapa engkau akan mendapatinya menjamin penolakan dan pengingkaran keras terhadap pendapat ini, serta penyucian diri-Nya darinya. Seperti firman-Nya Ta'ala: **"Maka apakah Kami akan menjadikan orang-orang yang berserah diri itu seperti orang-orang yang berdosa? Mengapa kamu (berbuat demikian), bagaimanakah kamu mengambil keputusan?"** (Al-Qalam: 35-36). Dan firman-Nya: **"Ataukah orang-orang yang mengerjakan kejahatan itu menyangka bahwa Kami akan menjadikan mereka seperti orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, yaitu sama antara kehidupan dan kematian mereka? Amat buruklah apa yang mereka sangka itu."** (Al-Jatsiyah: 21). Dan firman-Nya: **"Patutkah Kami menganggap orang-orang yang beriman dan mengerjakan**

amal saleh sama dengan orang-orang yang berbuat kerusakan di muka bumi? Patutkah (pula) Kami menganggap orang-orang yang bertaqwa sama dengan orang-orang yang berbuat maksiat?" (Shaad: 28).

Maka Allah Subhanahu mengingkari orang yang menyangka demikian dan menyucikan diri-Nya darinya. Ini menunjukkan bahwa dalam fitrah dan akal yang sehat sudah tertanam ketetapan bahwa hal ini tidak mungkin terjadi dan tidak layak bagi hikmah, keperkasaan, dan ketuhanan-Nya. *"Tidak ada tuhan selain Dia, Maha Tinggi dari apa yang dikatakan orang-orang bodoh dengan ketinggian yang sebesar-besarnya."*

Allah telah memfitrahkan akal hamba-hamba-Nya untuk menganggap buruk diletakkannya hukuman dan pembalasan di tempat rahmat dan kebaikan, dan dibalasnya perbuatan baik dengan yang serupa bahkan lebih. Apabila hukuman diletakkan di tempat itu, maka fitrah dan akal mereka sangat mengingkarinya dan menganggapnya sangat tidak patut. Demikian pula diletakkannya kebaikan dan kemuliaan di tempat hukuman dan pembalasan, seperti jika datang seseorang yang menyakiti masyarakat dengan berbagai macam gangguan dalam harta, kehormatan, dan darah mereka, lalu ia justru dimuliakan dengan kemuliaan yang tertinggi dan diangkat derajatnya. Maka fitrah dan akal menolak membenarkan hal ini dan bersaksi atas kebodohan siapa yang melakukannya. Inilah fitrah Allah yang Dia fitrahkan manusia di atasnya.

Mengapa akal dan fitrah tidak menyaksikan hikmah-Nya yang mendalam, keperkasaan, dan keadilan-Nya dalam meletakkan hukuman-Nya pada tempat yang paling layak dan paling berhak menerimanya? Dan bahwa jika diberikan nikmat

kepada mereka, nikmat itu tidak akan indah, tidak akan cocok, dan akan tampak bertentangan dengan hikmah. Sebagaimana kata penyair:

Nikmat Allah tidaklah tercela, namun terkadang dianggap buruk pada suatu kaum.

Demikianlah nikmat-nikmat Allah, tidak layak, tidak indah, dan tidak pantas bagi musuh-musuh-Nya yang menghalangi dari jalan-Nya, yang berusaha menentang ridha-Nya, yang ridha ketika Dia murka dan murka ketika Dia ridha, yang mengabaikan apa yang Dia putuskan, yang berupaya menjadikan seruan, hukum, dan ketaatan untuk selain-Nya. Mereka bertentangan dengan segala yang Dia kehendaki: mencintai apa yang Dia benci dan menyerukan kepadanya, membenci apa yang Dia cintai dan menghindarinya, berwali kepada musuh-musuh-Nya dan makhluk yang paling Dia benci, serta mendukung mereka melawan-Nya dan melawan rasul-Nya. Sebagaimana firman-Nya Ta'ala: **"Dan adalah orang kafir itu penolong (setan) untuk (melawan) Tuhannya."** (Al-Kahfi: 15). Dan firman-Nya: **"Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: 'Sujudlah kamu kepada Adam', maka sujudlah mereka kecuali Iblis. Dia adalah dari golongan jin, maka ia mendurhakai perintah Tuhannya. Patutkah kamu mengambil dia dan turunan-turunannya sebagai pemimpin selain daripada-Ku, sedang mereka adalah musuhmu?"** (Al-Kahfi: 50).

Renungkanlah apa yang tersimpan di balik firman yang menghanyutkan jiwa dengan keindahan, keagungan, dan ancamannya: bagaimana Allah memulainya dengan memberitahu kita bahwa Dia memerintahkan Iblis untuk bersujud kepada leluhur kita, lalu Iblis menolak, maka Dia mengusir dan melaknatnya serta menjadikannya sebagai musuh karena penolakannya bersujud

kepada leluhur kita. Kemudian kalian malah berwali kepadanya selain kepada-Ku, padahal Aku telah melaknat dan mengusirnya karena tidak mau bersujud kepada leluhur kalian, dan Aku jadikan dia musuh bagi kalian dan leluhur kalian. Lalu kalian berwali kepadanya dan meninggalkan-Ku. Bukankah ini adalah kerugian yang paling besar dan penyesalan yang paling mendalam bagi kalian?

Pada hari kiamat kelak, Allah Ta'ala akan berfirman: "Bukankah adil dari-Ku jika Aku memberikan kepada setiap orang di antara kalian apa yang ia jadikan wali di dunia?" Maka para wali setan akan mengetahui bagaimana keadaan mereka pada hari kiamat ketika mereka pergi bersama para wali mereka, sementara para wali Ar-Rahman tinggal, tidak pergi bersama siapa pun. Lalu Allah menampakkan diri kepada mereka dan berfirman: "Tidakkah kalian mau pergi bersama orang-orang?" Mereka menjawab: "Kami telah berpisah dari manusia di saat kami paling membutuhkan mereka, dan kami hanya menanti Tuhan kami yang senantiasa kami jadikan wali dan kami sembah." Lalu Allah berfirman: "Di antara kalian dan Dia ada tanda yang kalian kenali." Mereka menjawab: "Ya, sesungguhnya Dia tidak memiliki tandingan." Lalu Allah menampakkan diri kepada mereka dan menyingkap betis-Nya, maka mereka bersujud kepada-Nya.

Alangkah sejujunya mata para wali-Nya dengan ikatan wali tersebut! Alangkah gembiranya mereka ketika manusia pergi bersama para wali mereka sementara mereka tinggal bersama Tuan mereka yang Haq. Orang-orang musyrik dan penghalang jalan-Nya akan mengetahui bahwa mereka bukan wali-Nya. Sesungguhnya wali-wali-Nya hanyalah orang-orang yang bertakwa, namun kebanyakan mereka tidak mengetahui.

Janganlah engkau anggap panjang uraian ini, karena betapa butuhnya hati untuk mengetahuinya, memahaminya, dan menempatkan diri padanya dengan sebaik-baiknya. Semoga Allah menempatkan (kita) di sisi-Nya di akhirat bersama mereka yang Allah Ta'ala beri nikmat yaitu para nabi, orang-orang yang jujur (shiddiqin), para syuhada, dan orang-orang shalih. Dan alangkah indahnya mereka sebagai teman.

Pasal

Jika engkau telah memahami hal ini, maka akan diketahui makna sabda Nabi dalam hadits yang sahih: *"Aku penuhi panggilan-Mu dan aku bahagia melayani-Mu (Labbaika wa sa'daika), segala kebaikan ada di tangan-Mu, dan keburukan tidak (dinisbatkan) kepada-Mu."* Ini adalah hadits sahih, dan maknanya jauh lebih agung dari perkataan orang yang mengatakan: "keburukan tidak bisa digunakan untuk mendekatkan diri kepada-Mu", dan perkataan orang yang mengatakan: "keburukan tidak naik kepada-Mu". Apa yang mereka katakan itu, sekalipun mengandung penyucian-Nya dari naiknya keburukan kepada-Nya dan dari bertaqarrub kepada-Nya dengan keburukan, namun tidak mengandung penyucian-Nya pada Dzat, sifat, dan perbuatan-Nya dari keburukan. Berbeda dengan lafal dari yang maksum (terpelihara dari kesalahan) yang jujur lagi dibenarkan (Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam), karena lafal itu mengandung penyucian Allah Ta'ala pada Dzat-Nya dari penisbatan keburukan kepada-Nya dalam bentuk apa pun: tidak pada sifat-sifat-Nya, tidak pada perbuatan-perbuatan-Nya, tidak pada nama-nama-Nya. Sekalipun keburukan masuk dalam makhluk-makhluk-Nya, sebagaimana dalam firman-Nya:

"Katakanlah: Aku berlindung kepada Tuhan yang menguasai subuh, dari kejahatan makhluk-Nya." (Al-Falaq: 1-2).

Renungkanlah metode Al-Qur'an dalam menyandarkan keburukan: terkadang kepada sebabnya dan kepada siapa yang melakukannya, seperti firman-Nya: **"Dan orang-orang kafir itulah orang-orang yang zalim."** (Al-Baqarah: 254). Dan firman-Nya: **"Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang fasik."** (Al-Maidah: 108). Dan firman-Nya: **"Maka disebabkan kezaliman orang-orang Yahudi."** (An-Nisa: 160). Dan firman-Nya: **"Demikian Kami membalas mereka disebabkan kedurhakaan mereka."** (Al-An'am: 146). Dan firman-Nya: **"Dan tidaklah Kami menganiaya mereka, tetapi merekalah yang menganiaya diri mereka sendiri."** (Az-Zukhruf: 76). Hal ini dalam Al-Qur'an lebih banyak dari yang bisa disebutkan sepersepuluhnya di sini. Yang dimaksud hanyalah memberikan contoh.

Dan terkadang dengan menghilangkan pelakunya, seperti firman Allah Ta'ala yang menceritakan tentang orang-orang mukmin dari kalangan jin: **"Dan sesungguhnya kami tidak mengetahui (dengan adanya penjagaan itu) apakah keburukan yang dikehendaki bagi orang yang di bumi ataukah Tuhan mereka menghendaki kebaikan bagi mereka."** (Al-Jin: 10). Mereka menghilangkan pelaku dan penghendak keburukan, namun menyebutkan dengan jelas penghendak kebaikan. Sejenis dengan itu dalam surah Al-Fatihah: **"(Yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat."** (Al-Fatihah: 7). Nikmat disebut dengan disandarkan kepada Allah Subhanahu, kesesatan dinisbatkan kepada yang melakukannya, sedangkan murka dihilangkan pelakunya.

Sejenis dengan itu pula ucapan Nabi Khidir tentang perahu: **"Maka aku bermaksud untuk membuat cacat kapal itu."** (Al-Kahfi: 79). Dan tentang dua anak yatim: **"Maka Tuhanmu menghendaki agar supaya mereka sampai kepada kedewasaannya dan mengeluarkan simpanannya itu, sebagai rahmat dari Tuhanmu."** (Al-Kahfi: 82). Sejenis dengan itu pula firman-Nya: **"Tetapi Allah menjadikan kamu cinta kepada keimanan dan menjadikan keimanan itu indah di dalam hatimu serta menjadikan kamu benci kepada kekafiran, kefasikan, dan kedurhakaan."** (Al-Hujurat: 7). Penghiasan yang dicintai ini disandarkan kepada Allah. Sedangkan firman-Nya: **"Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu wanita-wanita, anak-anak."** (Ali Imran: 14), pelaku yang memperindah dihilangkan.

Sejenis dengan itu pula ucapan Ibrahim, kekasih Allah, shalawatullah wa salamuhu 'alaih: **"(Yaitu Allah) yang telah menciptakan aku, maka Dialah yang menunjuki aku. Dan Tuhanku, yang Dia memberi makan dan minum kepadaku. Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku. Dan yang akan mematikan aku, kemudian akan menghidupkan aku (kembali). Dan yang amat kuinginkan akan mengampuni kesalahanku pada hari kiamat."** (Asy-Syu'ara: 78-82). Ibrahim menisbatkan kepada Tuhannya segala kesempurnaan dari perbuatan-perbuatan ini, dan menisbatkan kepada dirinya sendiri kekurangannya, yaitu sakit dan kesalahan.

Hal seperti ini banyak dalam Al-Qur'an Al-Karim. Kami telah menyebutkan banyak contohnya dalam kitab Al-Fawa'id Al-Makkiyyah, dan kami jelaskan di sana rahasia penggunaan **"(orang-orang) yang Kami berikan Al-Kitab kepada mereka"** (dengan subjek aktif) berbanding **"(orang-orang) yang diberikan**

Al-Kitab kepada mereka" (dengan subjek pasif), serta perbedaan di antara keduanya. Bahwa di mana subjek disebutkan, maka yang diberi Al-Kitab berada dalam konteks pujian. Dan di mana subjek dihilangkan, maka yang diberi Al-Kitab berada dalam konteks celaan atau konteks campuran. Itulah sebagian dari rahasia Al-Qur'an Al-Karim.

Sejenis dengan itu firman-Nya: **"Kemudian kitab itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami."** (Fathir: 32). Dan firman-Nya: **"Maka datanglah sesudah mereka generasi (yang jahat) yang mewarisi kitab, yang mengambil harta benda dunia yang rendah ini."** (Al-A'raf: 169). Intinya, segala yang disandarkan kepada Allah Ta'ala semuanya adalah kebaikan, hikmah, maslahat, dan keadilan. Dan keburukan tidaklah (dinisbatkan) kepada-Nya.

Pasal

Dalam firman Allah Ta'ala: **"dari kejahatan apa yang telah Dia ciptakan"** (Al-Falaq: 2) tercakup permohonan perlindungan dari segala keburukan yang ada pada makhluk mana pun yang memiliki keburukan, baik berupa hewan atau bukan, manusia atau jin, binatang berbisa atau binatang melata, angin atau petir, atau jenis malapetaka apa pun.

Jika engkau bertanya: apakah "maa" (ما) di sini bersifat umum? Jawabannya: ia bersifat umum yang terikat dan bersifat deskriptif, bukan umum yang mutlak. Maknanya adalah: dari keburukan setiap makhluk yang di dalamnya terdapat keburukan. Maka keumumannya dari sisi ini. Bukan maksudnya meminta

perlindungan dari keburukan segala yang Allah ciptakan, sebab surga dan isinya tidak memiliki keburukan. Demikian pula para malaikat dan para nabi, mereka adalah kebaikan murni dan seluruh kebaikan terwujud melalui tangan mereka.

Maka permohonan perlindungan dalam: **"dari kejahatan apa yang telah Dia ciptakan"** mencakup keburukan setiap makhluk yang di dalamnya terdapat keburukan, dan mencakup segala keburukan di dunia dan akhirat, keburukan setan dari kalangan manusia dan jin, keburukan binatang buas dan berbisa, keburukan api dan udara, dan lain sebagainya.

Dalam hadits sahih dari Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda: *"Barangsiapa singgah di suatu tempat lalu mengucapkan: 'A'udzu bikalimatillahit-tammati min syarri ma khalaq' (Aku berlindung dengan kalimat-kalimat Allah yang sempurna dari keburukan apa yang Dia ciptakan), maka tidak ada sesuatu pun yang akan mencelakakannya sampai ia pergi dari tempat tersebut."* Diriwayatkan oleh Muslim.

Abu Dawud meriwayatkan dalam Sunannya dari Abdullah bin Umar, ia berkata: Adalah Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam apabila bepergian dan malam telah tiba, beliau mengucapkan: *"Wahai bumi, Tuhanku dan Tuhanmu adalah Allah. Aku berlindung kepada Allah dari keburukanmu, keburukan apa yang ada padamu, keburukan apa yang diciptakan di dalammu, dan keburukan apa yang merayap di atasmu. Aku berlindung kepada Allah dari singa dan yang hitam pekat, dari ular dan kalajengking, dari penghuni negeri, dan dari ayah beserta apa yang diperanakkannya."* Hadits ini hasan menurut pendapat yang lebih kuat.

Dan dalam hadits lainnya: *"Aku berlindung dengan kalimat-kalimat Allah yang sempurna yang tidak bisa dilampaui oleh orang yang baik maupun orang yang jahat, dari keburukan apa yang Dia ciptakan, jadikan, dan sebarkan, dari keburukan apa yang turun dari langit dan apa yang naik ke dalamnya, dari keburukan apa yang Dia sebarkan di bumi dan apa yang keluar darinya, dari keburukan fitnah-fitnah malam dan siang, dan dari keburukan setiap yang datang di malam hari kecuali yang datang membawa kebaikan, wahai Tuhan Yang Maha Penyayang."* Hadits sahih.

Pasal

Keburukan Kedua: Keburukan Malam Pekat Ketika Menyelimuti

Ini adalah yang khusus setelah yang umum. Kebanyakan ahli tafsir berpendapat bahwa yang dimaksud adalah malam. Abdullah bin Abbas berkata: Malam ketika datang dengan kegelapannya dari arah timur dan masuk ke dalam segala sesuatu serta menjadi gelap gulita. Al-Ghasaq adalah kegelapan. Dikatakan: *"ghasaqa al-lailu wa aghasaqa"* ketika menjadi gelap. Dari makna ini firman Allah Ta'ala: **"Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam."** (Al-Isra: 78).

Demikian pula Al-Hasan dan Mujahid berkata: *"Al-Ghasiq idza waqaba artinya malam ketika datang dan masuk. Al-Wuqub adalah masuknya, yaitu masuknya malam dengan terbenamnya matahari."* Maqatil berkata: *"Maksudnya adalah kegelapan malam ketika kegelapannya masuk ke dalam cahaya siang."*

Ada pendapat lain dalam penamaan malam sebagai *ghasiq*, yaitu bahwa ia dari kata dingin, dan malam lebih dingin dari siang. Al-Ghasaq adalah dingin. Dengan makna ini Abdullah bin Abbas menafsirkan firman Allah Ta'ala: **"Inilah (azab neraka), biarlah mereka merasakannya, (minuman mereka) air yang sangat panas dan air yang sangat dingin (ghassaq)." (Shaad: 57).** Dan firman-Nya: **"Mereka tidak merasakan kesejukan di dalamnya dan tidak (pula mendapat) minuman, selain air yang mendidih dan ghassaq." (An-Naba': 24-25).** Beliau berkata: Itu adalah dingin yang sangat membekukan yang membakar mereka dengan dinginnya sebagaimana api membakar dengan panasnya. Mujahid dan Maqatil pun berkata demikian: ia adalah yang dinginnya telah mencapai puncaknya.

Tidak ada pertentangan antara dua pendapat ini, sebab malam itu dingin dan gelap. Siapa yang menyebut dinginnya saja atau gelapnya saja, ia hanya menyebutkan salah satu dari dua sifatnya. Kegelapan dalam ayat ini lebih sesuai dengan konteks permohonan perlindungan, karena keburukan yang sesuai dengan kegelapan lebih layak untuk dimintakan perlindungan darinya daripada dinginnya malam. Karena itulah beliau meminta perlindungan kepada Tuhan Penguasa subuh (*falaq*) yang merupakan pagi dan cahaya, dari keburukan yang gelap pekat. Maka sifat yang dimintakan perlindungan dengannya sesuai dengan makna yang dituju dalam permohonan perlindungan tersebut. Ini akan kami perkuat pembahasannya sebentar lagi, insya Allah.

Jika dikatakan: Lalu apa pendapat kalian tentang apa yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dari hadits Ibnu Abi Dzi'b dari Al-Harits bin Abdurrahman dari Abu Salamah dari Aisyah, ia berkata:

"Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam memegang tanganku lalu melihat ke bulan dan bersabda: 'Wahai Aisyah, berlindunglah kepada Allah dari keburukan ini (bulan), karena ini adalah Al-Ghasiq idza waqaba (yang gelap pekat ketika menyelimuti).'" Hadits sahih. At-Tirmidzi berkata: Ini adalah hadits hasan sahih. Dan ini lebih utama dari semua tafsir, sehingga wajib berpegang padanya.

Maka dijawab: Tafsir ini benar dan tidak bertentangan dengan tafsir pertama, bahkan sesuai dengannya dan memperkuat kebenarannya. Sebab Allah Ta'ala berfirman: **"Dan Kami jadikan malam dan siang sebagai dua tanda, lalu Kami hapuskan tanda malam dan Kami jadikan tanda siang itu terang."** (Al-Isra: 12). Bulan adalah tanda malam dan penguasanya. Maka ia pun termasuk *ghasiq idza waqaba* sebagaimana malam pun *ghasiq idza waqaba*. Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam mengabarkan tentang bulan bahwa ia adalah *ghasiq idza waqaba*, dan ini adalah kabar yang benar, bahkan kabar yang paling benar. Beliau tidak meniadakan nama *ghasiq idza waqaba* dari malam. Dan penyebutan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bulan secara khusus tidak meniadakan berlakunya nama itu untuk selainnya.

Sejenis dengan ini sabda beliau tentang masjid yang dibangun di atas ketakwaan ketika ditanya tentangnya, beliau bersabda: *"Itu adalah masjidku ini."* Diriwayatkan oleh Muslim, An-Nasa'i, dan At-Tirmidzi. Dan sudah diketahui bahwa ini tidak meniadakan masjid Quba sebagai masjid yang dibangun di atas ketakwaan yang serupa. Sejenis dengan itu pula sabda beliau tentang Ali, Fatimah, Hasan, dan Husain radhiyallahu 'anhum ajma'in: *"Ya Allah, mereka ini adalah ahlul baitku."* Diriwayatkan oleh Muslim. Ini tidak meniadakan masuknya selain mereka dari ahlul

baitnya dalam lafal "ahlul bait". Namun mereka adalah yang paling berhak masuk dalam lafal ahlul baitnya.

Sejenis dengan itu pula sabda beliau: *"Orang miskin itu bukan yang berkeliling meminta-minta yang bisa ditolak dengan sesuap atau dua suap dan satu atau dua butir kurma, namun orang miskin yang sesungguhnya adalah yang tidak meminta sesuatu kepada manusia dan tidak ada yang menyadarinya lalu bersedekah kepadanya."* Diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim. Ini tidak meniadakan nama miskin dari yang berkeliling meminta-minta, namun meniadakan nama itu hanya berlaku untuknya saja. Dan berlakunya nama "miskin" untuk selain si peminta lebih utama dari berlakunya untuk si peminta.

Sejenis dengan itu sabda beliau: *"Orang kuat itu bukan yang mampu bergulat, namun yang mampu mengendalikan dirinya ketika marah."* Diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim. Ini tidak menuntut peniadaan nama kuat dari yang mampu mengalahkan orang lain dalam gulat, namun menuntut bahwa berlakunya nama itu untuk yang mampu mengendalikan dirinya ketika marah adalah lebih utama. Demikian pula dengan *ghasaq*, *wuqub*, dan yang serupa.

Maka demikian pula sabda beliau tentang bulan: "Ini adalah Al-Ghasiq idza waqaba" tidak meniadakan bahwa malam pun bisa disebut *ghasiq*, bahkan keduanya adalah *ghasiq*.

Jika dikatakan: Lalu apa pendapat kalian tentang pendapat sebagian orang yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah bulan ketika gerhana dan menghitam, dan kata *waqaba* artinya masuk ke dalam gerhana atau terbenam dalam keadaan gerhana? Dijawab: Pendapat ini lemah dan kami tidak mengetahui ada

ulama salaf yang berpendapat demikian. Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam ketika menunjuk bulan dan bersabda: "Ini adalah Al-Ghasiq idza waqaba", bulan itu tidak sedang mengalami gerhana saat itu. Ia saat itu bersinar terang. Seandainya sedang gerhana, tentu Aisyah akan menyebutkannya. Aisyah hanya berkata: "Beliau melihat bulan dan bersabda: ini adalah Al-Ghasiq." Seandainya bulan sedang gerhana, tidak sah untuk menghilangkan sifat itu darinya, sebab apa yang disebutkan nama *ghasiq* atasnya berdasarkan suatu sifat tidak boleh disebutkan nama itu tanpa sifat tersebut karena mengandung kerancuan.

Selain itu, bahasa pun tidak mendukung pendapat ini, sebab kami tidak mengetahui seorang pun yang mengatakan bahwa *al-gasiq* adalah bulan dalam keadaan gerhana. Dan *al-wuqub* pun tidak ada seorang pun dari ahli bahasa yang mengatakan bahwa ia bermakna gerhana. Ia hanyalah masuk, dari ucapan mereka: "*waqabat al-'ain*" artinya mata masuk ke dalam. Dari makna ini pula kata *al-waqb* untuk lubang yang dimasuki poros roda. Orang Arab mengatakan: "*waqaba yaqibu wuquban*" artinya masuk.

Jika dikatakan: Lalu apa pendapat kalian tentang pendapat sebagian orang bahwa *al-gasiq* adalah bintang Tsuraya (Pleiades) ketika terbenam, karena penyakit banyak bertambah ketika terbenamnya dan berkurang ketika terbitnya? Dijawab: Jika yang dimaksud pemilik pendapat ini adalah pengkhususan *al-gasiq* hanya untuk bintang tersebut ketika terbenam, maka itu adalah bathil. Namun jika yang dimaksud adalah bahwa nama *al-gasiq* mencakup hal itu dengan suatu cara, maka ini ada kemungkinan lafal itu menunjukkan padanya melalui konteks, tujuan, dan isyaratnya. Adapun jika lafal itu hanya dikhususkan untuknya saja, maka itu adalah bathil.

Pasal

Adapun sebab Allah memerintahkan untuk berlindung dari kejahatan malam dan kejahatan bulan ketika terbenam adalah karena malam hari merupakan tempat berkuasanya roh-roh jahat dan keji. Pada malam hari itulah para setan berkeliaran. Dalam hadits sahih disebutkan bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam memberitahukan bahwa apabila matahari telah terbenam, maka para setan pun menyebar. Karena itulah beliau bersabda:

"Maka tahanlah anak-anak kalian dan kurunglah hewan ternak kalian hingga hilang gelapnya malam." (Diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim)

Dalam hadits lain disebutkan: *"Sesungguhnya Allah menyebarkan sebagian makhluk-Nya sesuai kehendak-Nya."*

Malam adalah tempat kegelapan. Pada malam hari itulah setan dari kalangan manusia dan jin berkuasa atas sesuatu yang tidak mampu mereka kuasai di siang hari. Sebab siang hari adalah cahaya, sedangkan setan hanya berkuasa di kegelapan, di tempat-tempat gelap, dan atas orang-orang yang hidup dalam kegelapan.

Dikisahkan bahwa seseorang pernah bertanya kepada Musailamah, "Bagaimana caranya ia mendatangimu?" Musailamah menjawab, "Dalam kegelapan yang pekat." Seseorang juga pernah bertanya kepada Nabi shallallahu alaihi wasallam, "Bagaimana caranya ia mendatangimu?" Beliau menjawab: *"Seperti cahaya siang hari."* Hal ini menjadi bukti atas kenabian beliau, bahwa yang mendatangnya adalah malaikat dari sisi Allah, sedangkan yang mendatangi Musailamah adalah setan.

Karena itulah kekuatan sihir dan besarnya pengaruhnya lebih terasa pada malam hari daripada siang hari. Sihir yang dilakukan pada malam hari dianggap oleh para penyihir sebagai sihir yang paling kuat pengaruhnya.

Karena itulah hati-hati yang gelap adalah tempat tinggal, rumah, dan hunian para setan. Setan berkeliaran di dalamnya dan berkuasa sesuka hati sebagaimana penghuni rumah berkuasa di rumahnya sendiri. Semakin gelap hati seseorang, semakin mudah ia tunduk kepada setan, dan setan pun semakin kokoh bercokol di dalamnya.

Pasal

Dari sinilah engkau dapat memahami rahasia berlandung kepada Rabb Fajar di tempat ini. Fajar adalah subuh, yaitu awal munculnya cahaya. lalah yang mengusir tentara kegelapan dan pasukan para perusak di malam hari, sehingga setiap makhluk jahat, setiap perusak, setiap pencuri, dan setiap perampok jalan berlandung ke liang, sarang, atau gua. Binatang-binatang berbisa pun kembali ke sarangnya, begitu pula setan-setan yang berkeliaran di malam hari kembali ke tempat-tempat dan hunian mereka.

Maka Allah Taala memerintahkan hamba-hamba-Nya agar berlandung kepada Rabb cahaya yang mengalahkan kegelapan, melenyapkannya, dan menghancurkan tentara serta pasukannya. Karena itulah Allah Subhanahu wa Taala menyebutkan dalam setiap kitab-Nya bahwa Dia mengeluarkan hamba-hamba-Nya dari kegelapan menuju cahaya, sementara orang-orang kafir dibiarkan dalam kegelapan kekufuran mereka.

Allah Taala berfirman: **"Allah pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari berbagai kegelapan menuju cahaya. Sedangkan orang-orang kafir, pelindung-pelindung mereka adalah thaghut yang mengeluarkan mereka dari cahaya menuju berbagai kegelapan."** (Al-Baqarah: 257)

Allah Taala juga berfirman: **"Apakah orang yang sudah mati kemudian Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang membuatnya dapat berjalan di tengah manusia, sama seperti orang yang berada dalam kegelapan yang tidak dapat keluar darinya?"** (Al-An'am: 122)

Dan Allah berfirman tentang amal perbuatan orang-orang kafir: **"Atau seperti kegelapan di lautan yang dalam, yang diliputi ombak di atasnya, dan di atas ombak itu ada awan gelap; kegelapan berlapis-lapis. Apabila ia mengeluarkan tangannya, hampir-hampir ia tidak dapat melihatnya. Barang siapa tidak diberi cahaya oleh Allah, maka dia tidak mempunyai cahaya sedikit pun."** (An-Nur: 40)

Sebelum ayat itu, Allah telah berfirman tentang sifat-sifat orang beriman dan cahaya mereka: **"Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya seperti sebuah lubang yang tidak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam tabung kaca, dan tabung kaca itu bagaikan bintang yang berkilauan, yang dinyalakan dengan bahan bakar dari pohon yang diberkahi, yaitu pohon zaitun yang tumbuh tidak di timur dan tidak pula di barat, yang minyaknya hampir-hampir menerangi walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya. Allah memberi petunjuk kepada cahaya-Nya bagi siapa yang Dia kehendaki."** (An-Nur: 35)

Maka iman seluruhnya adalah cahaya, ujungnya adalah cahaya, dan tempatnya bersemayam adalah di hati yang terang benderang dan cemerlang, yang disertai roh-roh yang bercahaya, bersinar, dan berseri. Sedangkan kekufuran dan kesyirikan seluruhnya adalah kegelapan, ujungnya adalah kegelapan, dan tempatnya bersemayam adalah di hati-hati yang gelap, yang disertai roh-roh yang diliputi kegelapan.

Renungkanlah permohonan perlindungan kepada Rabb Fajar dari kejahatan kegelapan dan kejahatan apa yang terjadi di dalamnya, serta turunnya makna ini pada kenyataan yang ada. Hal ini menjadi saksi bahwa Al-Quran, bahkan kedua surat ini khususnya, termasuk tanda-tanda kenabian yang paling agung dan bukti-bukti kebenaran risalah Muhammad shallallahu alaihi wasallam. Keduanya bertentangan dengan segala yang dibawa oleh setan dari semua sisi. Sesungguhnya apa yang dibawa oleh Nabi shallallahu alaihi wasallam bukanlah sesuatu yang diturunkan oleh setan, tidak pantas bagi mereka, tidak mampu mereka lakukan, tidak sesuai dengan mereka, dan mereka tidak memiliki kemampuan untuk melakukannya.

Dalam hal ini terdapat jawaban yang paling jelas dan paling memuaskan atas pertanyaan-pertanyaan batil yang dilontarkan oleh musuh-musuh Rasul terhadap beliau. Para ahli kalam telah sangat lalai dalam menolak pertanyaan-pertanyaan itu dan tidak memberikan jawaban yang memuaskan. Hanyalah Allah Subhanahu wa Taala yang memberikan jawaban yang memuaskan dan mencukupi, sehingga kita tidak memerlukan seorang ahli kalam, ahli ushul, maupun perdebatan. Segala puji dan karunia hanya milik-Nya; kita tidak mampu menghitung pujian kepada-Nya.

Pasal

Ketahuilah bahwa seluruh ciptaan adalah falq (sesuatu yang dibelah). Hal ini karena falq adalah kata benda bentuk maf'ul (yang dikenai perbuatan), seperti qabdh (yang digenggam), salab (yang dirampas), dan qanas (yang diburu), yakni sesuatu yang Allah belah. Allah Azza wa Jalla adalah Yang membelah fajar, membelah biji-bijian dan benih, membelah bumi mengeluarkan tumbuhan, membelah gunung-gunung mengeluarkan mata air, membelah awan mengeluarkan hujan, membelah rahim mengeluarkan janin, dan membelah kegelapan mengeluarkan fajar. Fajar yang merekah dari kegelapan disebut falq dan farq. Dikatakan: "lebih putih dari farq (cahaya) fajar" dan "lebih putih dari falq-nya."

Sebagaimana dalam ciptaan-Nya terdapat pembelahan dan pemisahan, demikian pula seluruh perintah-Nya adalah furqan (pembeda) yang memisahkan antara yang hak dan yang batil, membelah kegelapan kebatilan dengan kebenaran sebagaimana kegelapan malam dibelah oleh fajar. Karena itulah Allah menamai kitab-Nya Al-Furqan (pembeda), dan menamai kemenangan-Nya sebagai furqan karena mengandung pemisahan antara para wali-Nya dan musuh-musuh-Nya. Termasuk dalam hal ini adalah pembelahan lautan bagi Nabi Musa alaihissalam, yang juga disebut falq.

Dengan ini tampaklah hikmah berlindung kepada Rabb Al-Falq dalam konteks-konteks ini, dan semakin jelas pula kemukjizatan Al-Quran, keagungan, dan kemuliaan-Nya. Sesungguhnya para hamba tidak mampu mengukur nilainya dengan sebenar-benarnya. **"(Al-Quran ini adalah) wahyu yang diturunkan dari Tuhan Yang Mahabijaksana lagi Maha Terpuji."** (Fussilat: 42)

Pasal

Kejahatan ketiga: "dan dari kejahatan (perempuan-perempuan) meniup pada buhul-buhul tali."

Kejahatan ini adalah kejahatan sihir. Para meniup pada buhul-buhul adalah para penyihir perempuan yang mengikat tali dan meniup setiap simpul hingga terkuatlah sihir yang mereka kehendaki. "Nufuts" (tiupan) adalah hembusan yang disertai sedikit ludah, lebih ringan dari "tufal" (meludah), yaitu tingkatan di antara keduanya. Meniup adalah perbuatan penyihir. Apabila jiwanya telah dipenuhi keburukan dan kejahatan yang ia inginkan terhadap orang yang disihir, dan ia meminta bantuan kepada roh-roh jahat, maka ia meniupkan pada simpul-simpul itu hembusan yang disertai ludah. Keluarlah dari jiwa yang keji itu sebuah nafas yang bercampur dengan kejahatan dan bahaya, disertai ludah yang bercampur dengan hal yang sama. Ia dan roh setan itu bersama-sama menyakiti orang yang disihir, sehingga sihir itu terjadi padanya dengan izin Allah yang bersifat kauni dan qadari, bukan yang bersifat syar'i.

Apabila ada yang bertanya: "Sihir bisa dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan, lalu mengapa permohonan perlindungan dikhususkan dari perempuan saja dan bukan laki-laki?"

Jawabannya: Ada yang berpendapat bahwa ini berdasarkan sebab yang terjadi, yaitu bahwa puteri-puteri Labid bin Al-A'sham yang menyihir Nabi shallallahu alaihi wasallam. Ini adalah jawaban Abu Ubaidah dan selainnya, namun jawaban ini kurang tepat, karena yang menyihir Nabi shallallahu alaihi wasallam adalah

Labid bin Al-A'sham sendiri sebagaimana disebutkan dalam hadits sahih.

Adapun jawaban yang lebih tepat adalah bahwa yang dimaksud dengan "para peniup" di sini adalah jiwa-jiwa dan roh-roh yang meniup, bukan perempuan-perempuan yang meniup. Sebab, pengaruh sihir sesungguhnya berasal dari jiwa-jiwa yang keji dan roh-roh yang jahat, dan kekuasaan sihir memang bersumber dari mereka. Karena itulah kata "an-naffatsat" (para peniup) disebutkan dalam bentuk feminin, bukan maskulin. Wallahu a'lam.

Dalam hadits sahih, dari Hisyam bin Urwah dari ayahnya dari Aisyah radhiyallahu anha disebutkan:

"Bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam pernah disihir hingga beliau mengira telah melakukan sesuatu padahal beliau tidak melakukannya. Beliau lalu berdoa kepada Tuhannya, kemudian berkata, 'Tahukah engkau bahwa Allah telah memberitahuku tentang apa yang aku tanyakan kepada-Nya?' Aisyah berkata, 'Apa itu, wahai Rasulullah?' Beliau berkata, 'Datang dua orang kepadaku; salah satunya duduk di dekat kepalaku dan yang lain di dekat kakiku. Yang satu berkata kepada temannya, 'Apa penyakit orang ini?' Yang lain menjawab, 'Ia tersihir.' Yang pertama bertanya, 'Siapa yang menyihirnya?' Yang lain menjawab, 'Labid bin Al-A'sham.' Yang pertama bertanya, 'Dengan apa?' Yang lain menjawab, 'Dalam sebuah sisir, rambut-rambut bekas sisiran, dan mayang kurma jantan.' Yang pertama bertanya, 'Di mana sekarang?' Yang lain menjawab, 'Di sumur Dzarwan, sumur milik Bani Zuraiq.'" Aisyah radhiyallahu anha berkata, 'Maka Rasulullah shallallahu alaihi wasallam mendatangi sumur itu, kemudian kembali kepada Aisyah dan berkata, "Demi Allah, airnya seperti rendaman pacar dan pohon kurmanya seperti kepala-kepala setan." Aisyah berkata, "Aku berkata

kepada beliau, 'Wahai Rasulullah, mengapa tidak engkau keluarkan saja?' Beliau menjawab, 'Adapun aku, Allah telah menyembuhkanku, dan aku tidak suka menimbulkan keburukan di tengah manusia.' Maka beliau memerintahkan agar sumur itu ditimbun."
(Diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim)

Bukhari berkata: "Al-Laits dan Sufyan bin Uyainah meriwayatkan dari Hisyam: 'dalam sebuah sisir dan rambut bekas sisiran.' Dikatakan bahwa al-masyathah adalah rambut yang keluar ketika disisir, sedangkan al-misyaqah berasal dari serat rami."

Aku (penulis) katakan: Demikianlah dalam riwayat ini, bahwa beliau tidak mengeluarkannya karena sudah cukup dengan kesembuhan dan pemulihan dari Allah. Bukhari juga meriwayatkan dari hadits Sufyan bin Uyainah, ia berkata: "Yang pertama menceritakannya kepada kami adalah Ibnu Juraij yang berkata, 'Aku diceritakan oleh keluarga Urwah dari Urwah,' maka aku bertanya kepada Hisyam tentangnya, lalu ia menceritakan kepada kami dari ayahnya dari Aisyah:

'Rasulullah shallallahu alaihi wasallam pernah disihir hingga beliau mengira mendatangi para istri padahal beliau tidak mendatangnya.'

Sufyan berkata: 'Ini adalah sihir yang paling berat apabila seperti itu.' Beliau lalu berkata, 'Wahai Aisyah, tahukah engkau bahwa Allah telah memberitahuku tentang apa yang aku tanyakan kepada-Nya? Datang dua orang kepadaku, salah satunya duduk di dekat kepalaku dan yang lain di dekat kakiku. Yang di dekat kepalaku berkata kepada yang lain, "Apa yang dialami orang ini?" Yang lain menjawab, "Ia tersihir." Yang pertama bertanya, "Siapa yang menyihirnya?" Yang lain menjawab, "Labid bin Al-A'sham,

seorang dari Bani Zuraiq, sekutu orang-orang Yahudi, dan ia adalah seorang munafik." Yang pertama bertanya, "Dengan apa?" Yang lain menjawab, "Dalam sebuah sisir dan rambut bekas sisiran." Yang pertama bertanya, "Di mana?" Yang lain menjawab, "Dalam mayang kurma jantan, di bawah sebuah batu di sumur Dzarwan." Maka beliau mendatangi sumur itu dan mengeluarkannya, lalu berkata, 'Inilah sumur yang diperlihatkan kepadaku, airnya seperti rendaman pacar dan pohon kurmanya seperti kepala-kepala setan.' Beliau mengeluarkannya dan berkata, 'Sungguh Allah telah menyembuhkanku, dan aku tidak suka menimbulkan keburukan kepada siapa pun dari manusia.'*" (Diriwayatkan oleh Bukhari)

Dalam hadits ini disebutkan bahwa beliau mengeluarkannya. Bukhari memberi judul bab: "Apakah sihir boleh dikeluarkan?"

Qatadah berkata: "Aku bertanya kepada Said bin Al-Musayyib, 'Seorang laki-laki yang terkena sihir dan terhalang dari istrinya, bolehkah dibuka dan diobati?' Ia menjawab, 'Tidak mengapa, mereka hanya menginginkan kebaikan, sedangkan apa yang bermanfaat bagi manusia tidaklah dilarang.'"

Dua hadits ini sekilas tampak saling bertentangan. Hadits yang diriwayatkan melalui Isa dari Hisyam dari ayahnya, yang pertama, menyebutkan bahwa beliau tidak mengeluarkannya. Sedangkan hadits Ibnu Juraij dari Hisyam menyebutkan bahwa beliau mengeluarkannya. Namun sesungguhnya tidak ada pertentangan di antara keduanya. Beliau memang mengeluarkan benda itu dari sumur hingga melihatnya dan mengetahuinya, kemudian menimbunnya kembali setelah sembuh. Adapun pertanyaan Aisyah radhiyallahu anha "mengapa tidak engkau keluarkan?" maksudnya adalah "mengapa tidak engkau tampilkan kepada manusia agar mereka melihat dan menyaksikannya?"

Maka beliau memberitahunya tentang alasannya, yaitu bahwa kaum muslimin tidak akan tinggal diam atas hal itu; akan timbul pengingkaran dan kaum si penyihir akan marah membela si penyihir, sehingga akan terjadi keburukan. Sedangkan tujuan yang diinginkan telah tercapai dengan kesembuhan dan pemulihan. Maka beliau memerintahkan agar benda itu ditimbun dan tidak menampilkannya kepada manusia. Jadi, "pengeluaran" yang terjadi berbeda dengan yang ditanyakan oleh Aisyah.

Yang menguatkan hal ini adalah bahwa beliau shallallahu alaihi wasallam datang ke sumur tersebut untuk mengeluarkan benda itu, bukan sekadar melihatnya lalu pergi, karena tidak ada tujuannya dalam hal itu. Wallahu a'lam.

Hadits ini telah ditetapkan kebenarannya oleh para ulama hadits dan diterima dengan baik di antara mereka; tidak seorang pun dari ahli hadits mempermasalahkannya. Kisah ini sudah masyhur di kalangan ahli tafsir, ahli sunnah, ahli hadits, ahli sejarah, dan para fuqaha. Mereka ini lebih mengetahui keadaan Rasulullah shallallahu alaihi wasallam dan sejarah hidupnya daripada para ahli kalam.

Namun demikian, hadits ini membebani banyak kalangan ahli kalam dan selain mereka; mereka mengingkarinya dengan keras dan menolaknya. Sebagian dari mereka bahkan menulis sebuah karangan khusus yang menyerang Hisyam. Yang paling baik yang ia katakan di dalamnya adalah bahwa Hisyam keliru dan salah paham, padahal tidak ada satu pun dari itu yang benar. Alasannya: bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam tidak boleh disihir, karena hal itu berarti membenarkan ucapan orang-orang kafir: **"Kamu hanyalah mengikuti seorang lelaki yang kena sihir."** Mereka berkata: ini seperti ucapan Firaun kepada Musa

alaihissalam: **"Sesungguhnya aku benar-benar menduga kamu, wahai Musa, adalah orang yang kena sihir."** (Al-Isra': 101) Dan kaum Salih berkata kepadanya: **"Sesungguhnya kamu adalah salah seorang dari orang-orang yang tersihir."** (Asy-Syu'ara': 153) Begitu pula kaum Syu'aib berkata kepadanya: **"Sesungguhnya kamu adalah salah seorang dari orang-orang yang tersihir."** (Asy-Syu'ara': 185)

Mereka berkata: maka para nabi tidak boleh disihir, karena hal itu bertentangan dengan perlindungan dan pemeliharaan Allah atas mereka dari setan.

Pendapat yang dikemukakan oleh kelompok ini tertolak menurut para ulama. Hisyam adalah salah seorang yang paling terpercaya dan paling berpengetahuan. Tidak seorang pun dari para imam hadits yang mencela beliau dengan sesuatu yang mengharuskan penolakan riwayatnya. Apa urusan para ahli kalam dengan ilmu ini? Hadits ini juga diriwayatkan oleh selain Hisyam dari Aisyah. Para ulama penyusun kitab sahih telah bersepakat menshahihkan hadits ini, dan tidak seorang pun dari ahli hadits yang mempermasalahkannya sedikit pun.

Abu Bakr bin Abi Syaibah menceritakan kepada kami, dari Abu Muawiyah dari Al-A'masy dari Yazid bin Hubab dari Zaid bin Al-Arqam, ia berkata:

"Seorang laki-laki dari Yahudi menyihir Nabi shallallahu alaihi wasallam, maka beliau sakit karenanya beberapa hari. Kemudian Jibril alaihissalam datang dan berkata, 'Sesungguhnya seorang laki-laki dari Yahudi telah menyihirmu dan telah membuat beberapa simpul karenanya.' Maka Rasulullah shallallahu alaihi wasallam mengutus Ali radhiyallahu anhu untuk mengambilnya. Ali pun

mengambil dan membawa benda itu. Setiap kali ia membuka satu simpul, beliau merasakan keringanan. Maka Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bangkit seolah terlepas dari ikatan. Beliau tidak menyebut hal itu kepada si orang Yahudi dan tidak menampakkannya dalam raut wajah beliau sama sekali." (Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah)

Ibnu Abbas dan Aisyah berkata: "Seorang budak laki-laki dari Yahudi melayani Rasulullah shallallahu alaihi wasallam. Orang-orang Yahudi terus membujuknya hingga ia mengambil rambut bekas sisiran kepala Nabi shallallahu alaihi wasallam beserta beberapa gigi sisirnya, lalu memberikannya kepada orang-orang Yahudi. Mereka pun menyihirnya dengan benda-benda itu. Yang menangani sihir itu adalah Labid bin Al-A'sham, seorang dari Yahudi. Maka turunlah kedua surat ini untuknya."

Al-Baghawi berkata: "Dikatakan bahwa benda itu ditancapkan pada pohon kurma jantan. Allah Azza wa Jalla pun menurunkan kedua surat ini, yang terdiri dari sebelas ayat: Surat Al-Falaq lima ayat dan Surat An-Nas enam ayat. Setiap kali beliau membaca satu ayat, terlepaslah satu simpul, hingga terlepaslah semua simpul. Maka Nabi shallallahu alaihi wasallam bangkit seolah terlepas dari ikatan."

Ia berkata: "Diriwayatkan bahwa beliau mengalaminya selama enam bulan, dan penyakitnya memuncak selama tiga hari, lalu turunlah Al-Mu'awwidzatain (dua surat perlindungan)."

Para ulama berkata: "Sihir yang menimpa beliau adalah suatu penyakit yang datang silih berganti; Allah menyembuhkan beliau darinya. Tidak ada kekurangan maupun aib dalam hal itu sama sekali. Sebab penyakit boleh menimpa para nabi, begitu pula

pingsan. Beliau pernah pingsan ketika sakit, dan pernah terjatuh ketika kakinya terkilir sehingga pipinya terluka." (Diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim)

Ini termasuk cobaan yang Allah gunakan untuk meninggikan derajat beliau dan menambah kemuliaan beliau. Manusia yang paling berat cobaannya adalah para nabi. Mereka mendapat cobaan dari umat-umat mereka berupa pembunuhan, pemukulan, penghinaan, dan pemenjaraan. Maka tidaklah aneh apabila Nabi shallallahu alaihi wasallam diuji oleh sebagian musuhnya dengan sejenis sihir, sebagaimana beliau diuji oleh orang yang melemparinya hingga melukai kepalanya, dan oleh orang yang melemparkan isi perut hewan ke punggungnya saat beliau sedang sujud, dan lain sebagainya. Semua itu bukan merupakan kekurangan atau aib bagi mereka, melainkan justru bagian dari kesempurnaan dan ketinggian derajat mereka di sisi Allah.

Para ulama berkata: "Telah ditetapkan dalam hadits sahih dari Abu Said Al-Khudri radhiyallahu anhu:

'Bahwa Jibril alaihissalam pernah datang kepada Nabi shallallahu alaihi wasallam dan berkata, "Wahai Muhammad, apakah engkau sakit?" Beliau menjawab, "Ya." Jibril pun berkata, "Dengan nama Allah aku meruqyahmu, dari segala sesuatu yang menyakitimu, dari kejahatan setiap jiwa atau mata yang dengki. Allah menyembuhkanmu. Dengan nama Allah aku meruqyahmu."

Jibril meruqyah beliau dari kejahatan setiap jiwa dan mata yang dengki ketika beliau sakit. Hal ini menunjukkan bahwa ruqyah tersebut menghilangkan penyakit beliau shallallahu alaihi wasallam. Jika tidak demikian, maka tidak ada maknanya

meruqyah beliau dari sesuatu sedangkan penyakit beliau berasal dari sesuatu yang lain."

Para ulama berkata pula: "Adapun ayat-ayat yang kalian jadikan dalil, maka tidak ada hujjah bagi kalian di dalamnya. Mengenai firman Allah Taala tentang orang-orang kafir yang berkata: **'Kamu hanyalah mengikuti seorang lelaki yang kena sihir,'** dan ucapan kaum Salih kepadanya: **'Sesungguhnya kamu adalah salah seorang dari orang-orang yang tersihir,'** maka dikatakan bahwa yang dimaksud adalah orang yang memiliki 'sahr' yaitu paru-paru, artinya ia adalah manusia biasa seperti mereka yang makan dan minum, bukan malaikat. Namun jawaban ini tidak memuaskan dan sangat jauh dari kebenaran. Sebab orang-orang kafir tidak pernah menggunakan kata 'mashhur' untuk menyebut manusia biasa, dan hal ini tidak dikenal dalam bahasa mana pun. Apabila mereka ingin menyampaikan makna itu, mereka menggunakan kata yang jelas yaitu 'basyar'. Mereka pun berkata: 'Kamu hanyalah manusia seperti kami,' 'Apakah kami beriman kepada manusia seperti kami?,' 'Apakah Allah mengutus manusia sebagai rasul?' Adapun 'mashhur,' mereka tidak pernah bermaksud dengannya sebagai 'orang yang memiliki paru-paru.' Dan apa relevansinya menyebut paru-paru dalam konteks ini?

Kemudian, bagaimana mungkin Firaun berkata kepada Musa alaihissalam: **"Sesungguhnya aku benar-benar menduga kamu, wahai Musa, adalah orang yang kena sihir?"** Apakah ia tidak tahu bahwa Musa memiliki paru-paru dan bahwa ia adalah manusia? Kemudian bagaimana Musa menjawabnya dengan berkata: **"Dan sesungguhnya aku menduga kamu, wahai Firaun, akan binasa,"** (Al-Isra': 102) padahal jika yang dimaksud dengan 'mashhur' adalah 'manusia biasa,' tentu Musa alaihissalam akan

membenarkannya dan berkata: 'Ya, aku memang manusia, Allah mengutusku kepadamu,' sebagaimana para rasul berkata kepada kaum mereka ketika dikatakan: **'Kamu hanyalah manusia seperti kami,'** mereka menjawab: **'Kami pun hanyalah manusia seperti kalian.'** Mereka tidak mengingkari hal itu. Maka jawaban ini sangatlah lemah.

Segolongan ulama, di antaranya Ibnu Jarir dan selainnya, menjawab bahwa 'mashhur' di sini bermakna orang yang telah diajarkan sihir oleh orang lain, sehingga 'mashhur' bermakna 'sahir' yakni orang yang mengetahui sihir. Ini adalah jawaban yang baik jika bahasa mendukungnya, yaitu bahwa orang yang mempelajari sihir bisa disebut 'mashhur.' Namun ini hampir tidak dikenal dalam penggunaan bahasa. Dalam bahasa, 'mashhur' adalah orang yang disihir oleh orang lain, seperti 'mathhub' (orang yang diobati), 'madhrib' (orang yang dipukul), dan 'maqtul' (orang yang dibunuh) dan sejenisnya. Adapun orang yang mempelajari sihir disebut 'sahir,' sebagaimana kaum Firaun berkata tentang Musa: **"Sesungguhnya ini benar-benar seorang ahli sihir yang pandai."** (Al-A'raf: 109) Firaun menuduhnya dengan kata 'mashhur' (orang yang disihir), sedangkan kaumnya menuduhnya dengan kata 'sahir' (penyihir).

Maka jawaban yang benar adalah jawaban ketiga, yaitu jawaban pengarang Al-Kasysyaf dan selainnya: bahwa 'mashhur' digunakan sesuai maknanya yang sebenarnya, yaitu orang yang disihir hingga menjadi gila, sehingga mereka berkata 'mashhur' seperti 'majnun' (orang gila), yakni orang yang akalnya rusak sehingga tidak tahu apa yang ia katakan. Sebab 'mashhur' yang tidak layak diikuti adalah orang yang akalnya telah rusak sehingga tidak mengerti apa yang ia ucapkan, laksana orang gila. Karena

itulah mereka juga menyebutnya 'mu'allam' (yang diajar) dan 'majnun' (orang gila).

Adapun orang yang menderita penyakit badan seperti penyakit yang biasa menimpa manusia, maka hal itu tidak menghalangi untuk mengikutinya. Musuh-musuh para rasul tidak mencela mereka dengan penyakit jasmani, melainkan mereka mencela mereka dengan sesuatu yang dimaksudkan untuk memperingatkan orang-orang bodoh agar tidak mengikuti mereka, yaitu bahwa mereka telah disihir hingga tidak lagi mengerti apa yang mereka katakan, laksana orang-orang gila. Karena itulah Allah Taala berfirman: **"Perhatikanlah bagaimana mereka membuat perumpamaan-perumpamaan tentang kamu; mereka telah sesat dan tidak sanggup mendapatkan jalan (yang benar)."** (Al-Isra': 48) Mereka menyerupakan beliau dengan penyair di satu waktu, penyihir di waktu lain, orang gila di waktu lain, dan 'mashhur' (orang yang disihir) di waktu lain. Mereka sesat dalam semua perumpamaan itu, tersesat seperti orang yang mencari jalan dalam kebingungan dan keguncangan namun tidak mampu menemukannya. Apapun jalan yang ia tempuh, semuanya adalah jalan kesesatan dan kebingungan. Ia bingung dalam urusannya, tidak menemukan petunjuk dan tidak mampu menempuh jalan. Demikianlah keadaan musuh-musuh Rasulullah shallallahu alaihi wasallam terhadap beliau; mereka membuat perumpamaan-perumpamaan tentang beliau padahal Allah telah membebaskan beliau dari semua itu. Beliau adalah manusia yang paling jauh dari semua sifat itu, dan setiap orang berakal mengetahui bahwa semua itu adalah dusta, kebohongan, dan fitnah.

Adapun ucapan kalian bahwa disihirnya para nabi bertentangan dengan perlindungan Allah atas mereka, maka

sesungguhnya Allah Subhanahu wa Taala di samping melindungi, menjaga, memelihara, dan mengurus mereka, Dia juga menguji mereka dengan cobaan yang Dia kehendaki berupa gangguan dari orang-orang kafir. Hal ini agar mereka berhak mendapat kemuliaan yang sempurna dari-Nya, agar umat-umat dan penerus mereka yang mendapat gangguan dari manusia dapat menghibur diri dengan melihat apa yang menimpa para rasul dan nabi sehingga mereka sabar, ridha, dan meneladani mereka. Juga agar "gelas" orang-orang kafir penuh sehingga mereka berhak mendapat azab yang telah disiapkan bagi mereka; Allah pun menghancurkan mereka akibat kezaliman dan permusuhan mereka, sehingga bumi segera dibersihkan dari mereka.

Inilah sebagian hikmah Allah Taala dalam menguji para nabi dan rasul-Nya dengan gangguan dari kaum mereka. Bagi-Nya hikmah yang sempurna dan nikmat yang melimpah. Tidak ada tuhan selain Dia, tidak ada Rabb selain Dia.

Pasal:

Firman Allah "**dan dari kejahatan para penyihir yang meniup pada buhul-buhul**" serta hadis Aisyah yang telah disebutkan, keduanya menunjukkan adanya pengaruh nyata dari sihir dan bahwa sihir itu memiliki hakikat yang sesungguhnya.

Sekelompok ahli kalam dari kalangan Muktazilah dan lainnya mengingkari hal ini. Mereka berpendapat bahwa sihir sama sekali tidak berpengaruh, tidak dalam hal penyakit, pembunuhan, perceraian, maupun pengikatan. Mereka berkata bahwa itu hanyalah ilusi bagi mata orang yang melihatnya, tidak ada kenyataan di baliknya.

Pendapat ini bertentangan dengan riwayat yang telah mutawatir dari para sahabat dan ulama salaf, serta bertentangan dengan kesepakatan para fuqaha, ahli tafsir, ahli hadis, dan para ahli tasawuf, juga bertentangan dengan apa yang diketahui oleh kebanyakan orang berakal. Sihir yang menimbulkan penyakit, rasa berat, perceraian, pengikatan, cinta, benci, kecantikan semu, dan pengaruh-pengaruh lainnya adalah nyata dan dikenal oleh kebanyakan manusia. Bahkan banyak di antara mereka yang telah merasakannya secara langsung karena pernah tertimpa sihir.

Firman Allah "**dari kejahatan para penyihir yang meniup pada buhul-buhul**" merupakan dalil bahwa tiupan itu membahayakan orang yang disihir meskipun ia tidak hadir di tempat tersebut. Seandainya bahaya itu hanya terjadi melalui sentuhan fisik secara langsung sebagaimana pendapat mereka, maka tiupan itu dan para penyihir perempuan tidak akan memiliki kejahatan yang perlu dimintakan perlindungan darinya.

Selain itu, jika seorang penyihir mampu menyihir seluruh pandangan orang-orang yang melihat meskipun jumlah mereka banyak, hingga mereka melihat sesuatu berbeda dari keadaan sesungguhnya, padahal itu adalah perubahan pada indera mereka, maka apa yang menghalangi pengaruhnya untuk mengubah sebagian gejala, kekuatan, dan tabiat mereka? Apa pula bedanya antara perubahan yang terjadi pada penglihatan dengan perubahan pada sifat lain dari sifat jiwa dan raga? Apabila ia mampu mengubah indera seseorang hingga ia melihat yang diam seolah bergerak, yang bersambung seolah terpisah, dan yang mati seolah hidup, maka apa yang menghalanginya untuk mengubah sifat-sifat jiwanya hingga ia menjadikan yang dicintai tampak

dibenci dan yang dibenci tampak dicintai, serta pengaruh-pengaruh lainnya?

Allah berfirman tentang para penyihir Firaun bahwa mereka **"menyihir mata manusia, membuat mereka takut, dan mendatangkan sihir yang besar."** Allah menjelaskan bahwa mata mereka telah disihir. Hal ini bisa terjadi dengan dua cara: pertama, melalui perubahan yang terjadi pada objek yang dilihat, yaitu tali-tali dan tongkat-tongkat, misalnya para penyihir meminta bantuan ruh-ruh, yakni setan-setan, yang kemudian menggerakkannya sehingga orang-orang mengira benda-benda itu bergerak sendiri. Ini ibarat seseorang yang menarik tikar atau permadani tanpa terlihat, sehingga tikar dan permadani itu tampak bergerak sendiri padahal ada yang menariknya. Demikianlah tali dan tongkat itu dimasuki setan yang membolak-balikkannya seperti gerakan ular, sehingga orang yang melihat mengira benda-benda itu bergerak sendiri padahal setanlah yang menggerakkannya. Kedua, perubahan itu terjadi pada diri orang yang melihat, sehingga ia melihat tali dan tongkat bergerak padahal sebenarnya diam. Tidak diragukan bahwa penyihir melakukan kedua cara ini. Terkadang ia mengintervensi persepsi dan indera si pemandang sehingga ia melihat sesuatu berbeda dari kenyataannya, dan terkadang ia mengintervensi objek yang dilihat dengan bantuan ruh-ruh setan sehingga benda itu berubah.

Adapun pendapat para penganjur yang mengatakan bahwa mereka memasukkan sesuatu ke dalam tali dan tongkat, seperti air raksa dan semacamnya, sehingga benda-benda itu bergerak dan berjalan, maka pendapat ini batil dari banyak sisi. Seandainya demikian, maka itu bukanlah ilusi melainkan gerakan nyata dan tidak bisa disebut sihir bagi mata manusia, bahkan tidak bisa

disebut sihir sama sekali, melainkan sebuah keahlian teknis biasa yang umum diketahui. Allah berfirman: **"Maka tiba-tiba tali-tali dan tongkat-tongkat mereka terbayang kepadanya dari sihir mereka seolah-olah merayap."** Seandainya benda-benda itu bergerak karena tipu daya teknis sebagaimana pendapat para pengingkar, maka itu bukan termasuk sihir sama sekali dan tidak akan tersembunyi bagi siapapun.

Lagi pula, seandainya itu hanya tipu daya teknis, maka cara membatalkannya adalah dengan mengeluarkan air raksa dari dalam benda tersebut dan menunjukkan rekayasanya, sehingga tidak perlu melempar tongkat untuk menelannya. Terlebih, tipu daya semacam ini tidak memerlukan bantuan para penyihir, cukup dengan para pengrajin yang terampil, dan tidak diperlukan pengagungan Firaun kepada para penyihir, kepatuhannya kepada mereka, serta janjinya untuk memberi kedudukan dan imbalan. Juga tidak akan dikatakan kepada mereka, "Sungguh dialah pemimpin kalian yang mengajarkan sihir kepada kalian," karena keahlian teknis biasa dapat dipelajari dan diajarkan oleh siapa saja. Secara keseluruhan, kebatilan pendapat ini sudah terlalu jelas untuk perlu dibantah panjang lebar, maka marilah kita kembali ke pokok pembahasan.

Pasal:

Kejahatan keempat: kejahatan orang yang dengki ketika ia mendengki.

Al-Quran dan sunnah telah menunjukkan bahwa rasa dengki itu sendiri dapat menyakiti orang yang didengki. Rasa dengki itu sendiri merupakan kejahatan yang menyentuh orang yang didengki

melalui jiwa dan pandangan si pendengki, meskipun ia tidak menyakitinya dengan tangan maupun lisannya. Allah berfirman: **"dan dari kejahatan orang yang dengki apabila ia mendengki."** Allah menegaskan adanya kejahatan darinya ketika dengki itu muncul. Al-Quran tidak memiliki satu kata pun yang sia-sia. Diketahui pula bahwa seseorang tidak disebut pendengki kecuali apabila rasa dengki telah ada padanya, sebagaimana penamaan pemukul, pencaci, dan pembunuh.

Namun demikian, bisa jadi seseorang memiliki sifat dengki dalam tabiatnya namun ia sedang lalai dan tidak memikirkan orang yang didengkinya. Apabila orang yang didengki terbetik dalam ingatan dan hatinya, maka api dengki menyala dari hatinya menuju orang tersebut, dan panah-panah dengki pun terarah kepadanya dari dalam dirinya. Orang yang didengki pun terkena dampaknya semata-mata dari itu. Jika ia tidak berlindung kepada Allah dan tidak membentengi diri dengan wirid-wirid berupa zikir, doa, dan menghadapkan diri kepada Allah serta menghadapkan hati kepada-Nya, yang dengannya ia dapat menepis kejahatan si pendengki sesuai kadar ketekunannya menghadap dan berserah kepada Allah, maka ia pasti akan terkena kejahatan si pendengki.

Firman Allah **"apabila ia mendengki"** menjelaskan bahwa kejahatannya baru benar-benar terwujud ketika dengki itu muncul dalam dirinya secara aktual.

Pengaruh pandangan jahat telah disebutkan sebelumnya dalam hadis sahih Abu Said al-Khudri tentang ruqyah yang dibacakan Jibril kepada Nabi Muhammad shalallahu alaihi wasallam, yang di dalamnya terdapat: *"Dengan nama Allah aku meruqyahmu dari segala sesuatu yang menyakitimu, dari kejahatan setiap jiwa atau pandangan orang yang dengki, semoga Allah*

menyembuhkanmu." Hadis ini memuat permohonan perlindungan dari kejahatan pandangan si pendengki.

Diketahui bahwa pandangan matanya tidak berpengaruh semata-mata dengan melihat biasa. Seandainya ia memandang seperti orang yang melihat tanpa perhatian, seperti memandang tanah, gunung, atau benda lainnya, maka tidak akan ada pengaruhnya. Pengaruh itu terjadi ketika ia memandang dengan pandangan seseorang yang jiwanya yang jahat telah terkondisi, tercetak, dan terarah, sehingga menjadi jiwa yang dipenuhi kemarahan, keburukan, dan kedengkian. Maka pandangan itu pun berpengaruh kepada orang yang dipandang sesuai kadar kelemahan orang tersebut dan kekuatan jiwa si pendengki. Terkadang pandangan itu memberi dan membinasakan orang yang dipandang, bagaikan seseorang yang melepaskan anak panah ke arah seorang pria yang tidak terlindungi lalu mengenai bagian yang mematikan. Terkadang pula pandangan itu menjatuhkan atau menyakitinya. Pengalaman tentang hal ini, baik di kalangan khusus maupun umum, terlalu banyak untuk disebutkan.

Pengaruh pandangan jahat ini terjadi melalui perantara jiwa yang buruk. Kedudukannya dalam hal ini seperti ular yang racunnya baru berpengaruh ketika ia menggigit dan dalam keadaan marah. Ketika ular marah dan berbahaya, kondisi itu menghasilkan racun dalam dirinya yang kemudian memengaruhi orang yang digigit. Bahkan terkadang kondisi itu begitu kuat pada jenis tertentu dari ular hingga ia dapat berpengaruh hanya dengan tatapan semata, membutakan penglihatan dan menggugurkan kandungan, sebagaimana disebutkan oleh Nabi Muhammad shalallahu alaihi wasallam tentang ular yang buntung ekornya dan

yang bergaris dua di punggungnya, beliau bersabda: *"Bunuhlah keduanya, karena keduanya dapat membutakan penglihatan dan menggugurkan kandungan."* Diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim.

Apabila demikian halnya pada ular, maka bagaimana pula dengan jiwa-jiwa yang jahat, penuh amarah, dan dengki, ketika jiwa-jiwa itu terkondisi dengan sifat kemarahan dan kebenciannya, terarah kepada orang yang didengki dengan kondisi tersebut? Maka hanya kepada Allah kita berlindung, berapa banyak orang yang terbunuh, berapa banyak yang dirampas, berapa banyak yang tadinya sehat kini tergolek di tempat tidurnya dalam keadaan lemah, sementara dokternya berkata, "Aku tidak tahu apa penyakitnya." Dan sungguh benar ia, karena penyakit ini bukan termasuk ilmu kedokteran. Ini termasuk ilmu tentang ruh, sifat-sifatnya, kondisi-kondisinya, dan pengetahuan tentang pengaruh-pengaruhnya pada jasad dan tabiat, serta respons jasad terhadapnya. Ini adalah keajaiban ruh dan pengaruh-pengaruhnya.

Ilmu ini tidak diketahui kecuali oleh orang-orang tertentu. Mereka yang terhalang hatinya mengingkarinya. Tidak ada yang mengetahui pengaruh itu, keterkaitannya dengan alam fisik, dan respons alam fisik terhadapnya, kecuali orang yang memiliki bagian dari pengalaman langsungnya.

Bukankah jasad-jasad itu tidak ubahnya seperti kayu yang dilemparkan? Bukankah seluruh gerak, respons, dan terjadinya segala perbuatan menakjubkan serta pengaruh-pengaruh aneh itu tidak lain bersumber dari ruh-ruh? Jasad hanyalah alatnya, seperti alat bagi seorang pengrajin. Keahlian sesungguhnya adalah milik sang pengrajin, sedangkan alat-alat hanyalah perantara untuk menyampaikan pengaruhnya kepada hasil karya.

Siapa pun yang memiliki kecerdasan dan merenungkan keadaan alam, yang ruhnya halus dan menyaksikan kondisi ruh-ruh, pengaruh-pengaruhnya, dan cara mereka menggerakkan jasad serta respons jasad terhadap mereka, semuanya dengan takdir Allah Yang Mahaperkasa lagi Maha Mengetahui, Pencipta sebab dan akibat, ia akan melihat keajaiban-keajaiban dalam alam ini dan tanda-tanda yang menunjukkan keesaan Allah, keagungan-Nya, dan ketuhanan-Nya. Bahwa ada alam lain yang berlaku padanya hukum-hukum lain yang terlihat pada bekas-bekas dan sebab-sebabnya, namun tersembunyi dari pandangan mata. Maka Mahasuci Allah, Tuhan semesta alam, sebaik-baik Pencipta, yang memperindah segala yang Ia buat dan menyempurnakan segala yang Ia ciptakan.

Tidak ada perbandingan antara alam jasad dengan alam ruh; bahkan alam ruh jauh lebih agung, lebih luas, lebih menakjubkan, dan lebih ajaib tanda-tandanya.

Renungkanlah sosok manusia ini. Ketika ruhnya berpisah darinya, bagaimana ia menjadi seperti sepotong kayu atau segumpal daging. Ke manakah perginya ilmu-ilmu, pengetahuan-pengetahuan, akal, keahlian-keahlian yang menakjubkan, perbuatan-perbuatan yang luar biasa, pikiran-pikiran, dan rencana-rencana itu? Bagaimana semuanya pergi bersama ruh dan tersisa hanyalah tubuh yang setara dengan tanah?

Siapakah yang berbicara kepadamu, melihatmu, mencintaimu, bersahabat denganmu, memusuhimu, terasa ringan bagimu, terasa berat bagimu, memberikan ketenangan atau kegelisahan padamu? Tidak lain adalah sesuatu yang ada di balik sosok yang tampak oleh mata. Betapa banyak orang yang berbadan besar dan bertubuh tinggi namun terasa ringan di hatimu

dan menyenangkanmu, sementara orang lain yang bertubuh kecil dan ramping justru terasa lebih berat di hatimu dari sebuah gunung. Itu semua tidak lain karena kelembutan, keringanan, dan kemanisan ruh yang satu, serta kekasaran, kekerasan, dan kepahitan ruh yang lain. Pada intinya, keterikatan dan kedekatan antara manusia, serta kerenggangan dan kejauhannya, semua itu pada asalnya adalah urusan ruh-ruh, sedangkan jasad-jasad hanya mengikutinya.

Pasal:

Orang yang menimpakan pandangan jahat dan orang yang dengki memiliki kesamaan dalam beberapa hal dan perbedaan dalam hal lainnya. Kesamaannya adalah jiwa keduanya sama-sama terkondisi dan terarah kepada orang yang ingin disakiti. Jiwa orang yang menimpakan pandangan jahat terkondisi saat berhadapan langsung dan menatap orang yang dituju, sedangkan jiwa si pendengki mengalami hal itu baik saat orang yang didengki tidak hadir maupun saat hadir.

Adapun perbedaannya adalah orang yang menimpakan pandangan jahat bisa saja mengenai sesuatu yang tidak ia dengki, seperti benda mati, hewan, tanaman, atau harta, meskipun biasanya ia juga mendengki pemiliknya. Bahkan terkadang pandangan jahatnya mengenai dirinya sendiri. Hal itu karena ketika ia melihat sesuatu dengan kekaguman dan tatapan yang tajam disertai kondisi jiwanya yang tertentu, pengaruh itu mengenai objek yang dilihat.

Lebih dari satu ahli tafsir berpendapat tentang firman Allah: **"Dan sesungguhnya orang-orang kafir hampir-hampir**

menggelincirkanmu dengan pandangan mereka tatkala mereka mendengar Al-Quran." Bahwa itu adalah pengenaan pandangan jahat. Mereka ingin menimpakan pandangan jahat kepada Rasulullah shalallahu alaihi wasallam. Sekelompok orang yang biasa menimpakan pandangan jahat pun memandang beliau dan berkata, "Kami tidak pernah melihat yang seperti beliau dan yang seperti hujjahnya." Sebagian dari mereka biasa melihat unta atau sapi yang gemuk lalu menimpakan pandangan jahatnya, kemudian berkata kepada pelayannya, "Ambillah keranjang dan uang dirham, belikan kami sebagian dagingnya." Maka belumlah berlalu waktu yang lama hingga hewan itu roboh dan disembelih.

Al-Kalbiy berkata: "Ada seorang Arab yang biasa berpuasa dua atau tiga hari tidak makan, kemudian menyibak sudut tendanya dan melihat unta-unta melintas, lalu berkata, 'Hari ini aku tidak pernah melihat unta dan kambing yang lebih indah dari ini.' Maka belumlah berlalu waktu yang sebentar hingga sebagian dari mereka berjatuhan. Orang-orang kafir pun meminta orang ini untuk menimpakan pandangan jahatnya kepada Rasulullah shalallahu alaihi wasallam dan memperlakukan beliau sebagaimana ia memperlakukan yang lainnya. Namun Allah melindungi dan menjaga Rasul-Nya dan menurunkan kepada beliau: **'Dan sesungguhnya orang-orang kafir hampir-hampir menggelincirkanmu dengan pandangan mereka.'**"

Demikian pendapat satu kelompok. Kelompok lain, di antaranya Ibnu Qutaibah, berpendapat bahwa maksudnya bukan bahwa mereka menimpakan pandangan jahat seperti yang biasa dilakukan oleh orang yang menimpakan pandangan jahat terhadap sesuatu yang ia kagumi. Maksudnya adalah bahwa mereka memandangmu ketika kamu membaca Al-Quran dengan

pandangan yang sangat keras penuh permusuhan dan kebencian yang hampir-hampir membuatmu terjatuh.

Az-Zajjaj berkata: "Maksudnya, karena kuatnya permusuhan, mereka hampir-hampir merobohkanmu dengan pandangan penuh kebencian mereka." Ini adalah ungkapan yang lazim digunakan dalam pembicaraan; seseorang berkata, "Ia memandanguku dengan pandangan yang hampir-hampir membuatku terjatuh." Az-Zajjaj berkata: "Yang menunjukkan kebenaran makna ini adalah bahwa pandangan itu dikaitkan dengan mendengar Al-Quran, sementara mereka sangat membenci hal itu, maka mereka meruncing pandangan kepadanya dengan kebencian yang melukai orang yang dipandang."

Saya berpendapat: pandangan yang melukai orang yang dipandang bisa disebabkan oleh kuatnya permusuhan dan kedengkian, sehingga pandangannya melukai sebagaimana jiwanya melukai dengan kedengkian. Pengaruh jiwa pun semakin kuat ketika berhadapan langsung. Sebab ketika seorang musuh tidak melihat musuhnya, perhatiannya mungkin teralihkan. Namun ketika ia berhadapan langsung, seluruh konsentrasi terkumpul kepadanya dan jiwa sepenuhnya terarah kepadanya, sehingga orang yang dipandang terkena dampak pandangannya hingga ada yang terjatuh, ada yang demam, dan ada yang dibawa pulang ke rumahnya. Banyak orang telah menyaksikan hal ini.

Pengaruh pandangan jahat juga bisa disebabkan oleh rasa kagum. Inilah yang biasa disebut dengan "terkena pandangan jahat," yaitu ketika si pemandang melihat sesuatu dengan kekaguman dan ketakjuban, maka ruhnya terkondisi dengan kondisi khusus yang berpengaruh pada objek yang dipandang.

Abdurrazaq bin Mammar meriwayatkan dari Hisyam bin Qutaibah, yang berkata: Inilah yang diceritakan kepada kami oleh Abu Hurairah, ia berkata, Rasulullah shalallahu alaihi wasallam bersabda, *"Pandangan jahat itu nyata."* Diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim. Beliau juga melarang tato, diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim.

Sufyan meriwayatkan dari Amr bin Dinar, dari Urwah, dari Amir, dari Ubaid bin Rifaah, bahwa Asma binti Umais berkata: *"Wahai Rasulullah shalallahu alaihi wasallam, sesungguhnya anak-anak Jafar sering terkena pandangan jahat, bolehkah aku meruqyah mereka?" Beliau menjawab: "Ya. Seandainya ada sesuatu yang bisa mendahului takdir, niscaya pandangan jatuh itu yang mendahuluinya."* Hadis sahih.

Maka orang-orang kafir itu memandang beliau dengan pandangan penuh kedengkian dan permusuhan yang sangat keras, sehingga pandangan itu hampir-hampir menggelincirkan beliau seandainya bukan karena perlindungan dan penjagaan Allah. Ini lebih berat dari sekadar pandangan jahat biasa, bahkan merupakan bagian dari pandangan jahat itu. Maka siapa yang berkata bahwa itu termasuk pandangan jahat bermaksud makna ini, dan siapa yang berkata bukan bermaksud bahwa pandangan mereka itu bukan berupa kekaguman dan keheranan. Al-Quran adalah benar.

Imam at-Tirmidzi meriwayatkan dari hadis Abu Said bahwa *"Nabi Muhammad shalallahu alaihi wasallam biasa meminta perlindungan dari pandangan jahat manusia."* Hadis sahih. Seandainya pandangan jahat bukan suatu kejahatan, tentu beliau tidak akan meminta perlindungan darinya.

Dalam riwayat at-Tirmidzi, dari jalur Ali bin al-Mubarak, dari Yahya bin Abi Katsir, yang berkata: Habis bin Hubbah at-Tamimiy menceritakan kepadaku, bapaknya menceritakan kepadaku bahwa *"ia mendengar Rasulullah shalallahu alaihi wasallam bersabda: 'Tidak ada apa-apa dalam burung hantu, dan pandangan jahat itu nyata.'"* Hadis ini dhaif namun penggalan *"pandangan jahat itu nyata"* adalah sahih.

Juga dalam at-Tirmidzi dari jalur Wuhaib, dari Ibnu Thawus, dari bapaknya, dari Ibnu Abbas, ia berkata: *"Rasulullah shalallahu alaihi wasallam biasa bersabda: 'Seandainya ada sesuatu yang bisa mendahului takdir, niscaya pandangan jatuh itu yang mendahuluinya. Dan apabila kalian diminta untuk mandi (sebagai terapi), maka mandilah.'"* Diriwayatkan oleh Muslim. Dalam bab ini juga terdapat riwayat dari Abdullah bin Umar, dan ini adalah hadis sahih.

Kesimpulannya, orang yang menimpakan pandangan jahat adalah pendengki yang lebih khusus dan lebih berbahaya dari pendengki biasa. Oleh karena itu, dan Allah lebih mengetahui, dalam surat ini hanya disebutkan pendengki tanpa menyebut orang yang menimpakan pandangan jahat, karena pendengki lebih umum. Setiap orang yang menimpakan pandangan jahat pasti juga seorang pendengki, namun tidak setiap pendengki menimpakan pandangan jahat. Maka ketika seseorang meminta perlindungan dari kejahatan kedengkian, di dalamnya sudah tercakup pula pandangan jahat. Inilah salah satu dari keluasan, kemukjizatan, dan kefasihan Al-Quran.

Asal muasal kedengkian adalah membenci nikmat Allah pada orang yang didengki dan berharap nikmat itu lenyap.

Adapun penyihir dan pendengki, maka si pendengki adalah musuh nikmat. Kejahatan ini bersumber dari jiwa si pendengki sendiri dan tabiatnya, bukan sesuatu yang ia peroleh dari luar dirinya, melainkan bersumber dari keburukan dan kejahatannya sendiri. Ini berbeda dengan sihir, yang terjadi melalui upaya memperoleh hal-hal lain dan meminta bantuan ruh-ruh setan.

Oleh karena itu, dan Allah lebih mengetahui, dalam surat ini Allah menggandengkan antara kejahatan pendengki dan kejahatan penyihir, karena meminta perlindungan dari kejahatan keduanya mencakup seluruh kejahatan yang datang dari setan-setan manusia dan jin. Kedengkian berasal dari setan-setan manusia dan jin, begitu pula sihir berasal dari dua jenis tersebut. Tersisa satu jenis yang khusus bagi setan dari kalangan jin, yaitu bisikan dalam hati, yang disebutkan dalam surat berikutnya sebagaimana yang akan dibahas, insyaallah.

Maka pendengki dan penyihir menyakiti orang yang didengki dan orang yang disihir tanpa ada perbuatan apa pun dari orang tersebut; itu adalah gangguan yang datang dari luar dirinya. Keduanya dibedakan dalam surat al-Falaq. Adapun bisikan, ia menyakiti hamba dari dalam dirinya sendiri melalui perantara roh jahat yang menghuni dan diterima olehnya. Oleh karena itu, seorang hamba akan mendapat hukuman atas kejahatan yang disakitinya melalui bisikan setan berupa bisikan yang diikuti oleh perbuatan dan tekad yang kuat, karena hal itu adalah hasil dari usaha dan kehendaknya sendiri. Berbeda dengan kejahatan pendengki dan penyihir, ia tidak dihukum karenanya sebab itu tidak dinisbatkan kepada perbuatan atau kehendaknya. Oleh sebab itu, kejahatan setan dikhususkan dalam satu surat tersendiri,

sedangkan kejahatan penyihir dan pendengki digandengkan dalam satu surat.

Al-Quran sering menggandengkan kedengkian dan sihir karena adanya keterkaitan antara keduanya. Karena itulah orang-orang Yahudi adalah yang paling mahir sihir dan paling banyak kedengkiannya di antara manusia. Karena keburukan mereka yang sangat, mereka memiliki sihir dan kedengkian yang tidak dimiliki oleh selain mereka. Allah telah mensifati mereka dengan dua hal ini dalam kitab-Nya:

"Dan mereka mengikuti apa yang dibaca oleh setan-setan pada masa kerajaan Sulaiman. Sulaiman tidak kafir, tetapi setan-setanlah yang kafir, mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua malaikat di Babilonia, yaitu Harut dan Marut. Tidaklah keduanya mengajarkan sesuatu kepada seorang pun sebelum mengatakan, 'Sesungguhnya kami hanyalah cobaan bagimu, karena itu janganlah kafir.' Maka mereka mempelajari dari keduanya apa yang dapat memisahkan antara seorang suami dari istrinya. Dan mereka itu tidak dapat mencelakakan siapa pun dengan sihirnya kecuali dengan izin Allah. Dan mereka mempelajari sesuatu yang mencelakakan dan tidak memberi manfaat kepada mereka. Dan sungguh mereka telah tahu bahwa siapa yang membelinya (menukar keimanan dengan sihir) tidak akan mendapat bagian di akhirat. Sungguh amat buruklah perbuatan mereka yang menjual dirinya sendiri dengan sihir, seandainya mereka mengetahui."

Pembahasan tentang rahasia-rahasia ayat ini, hukum-hukumnya, kaidah-kaidah yang terkandung di dalamnya, serta bantahan terhadap orang yang mengingkari sihir, berikut pembeda antara sihir dan mukjizat yang juga diingkari oleh orang yang

mengingkari sihir karena khawatir akan kesamaranannya, telah dibahas di tempat lain. Ayat ini sesungguhnya mengandung pembeda yang paling agung antara keduanya. Adapun maksud di sini adalah membahas rahasia-rahasia dua surat ini dan betapa besar kebutuhan manusia kepadanya serta bahwa tidak ada yang dapat menggantikannya.

Adapun sifat mereka dengan kedengkian, hal itu banyak disebutkan dalam Al-Quran, seperti firman Allah: **"Ataukah mereka dengki kepada manusia atas karunia yang telah Allah berikan kepada mereka?"**

Dalam firman Allah: **"Banyak di antara Ahli Kitab menginginkan agar mereka dapat mengembalikan kalian kepada kekafiran setelah kalian beriman, karena kedengkian dari diri mereka sendiri, setelah kebenaran menjadi jelas bagi mereka"** (Al-Baqarah: 109). Setan selalu berdampingan dengan tukang sihir dan orang yang dengki, berbicara dan bergaul dengan keduanya. Namun orang yang dengki dibantu oleh setan tanpa ia mengundangnya, karena orang yang dengki menyerupai iblis dan sejatinya termasuk pengikutnya, sebab ia menginginkan apa yang disukai setan berupa kerusakan manusia dan hilangnya nikmat Allah dari mereka. Sebagaimana iblis mendengki Adam karena kemuliaan dan keutamaannya, lalu menolak bersujud kepadanya karena dengki. Maka orang yang dengki adalah bagian dari tentara iblis. Adapun tukang sihir, ia meminta setan untuk membantunya, bahkan terkadang menyembahnya selain Allah agar hajatnya terpenuhi, dan terkadang bersujud kepadanya. Dalam kitab-kitab sihir dan Al-Sirr Al-Maktum terdapat hal-hal yang mengagumkan tentang ini. Oleh karena itu, semakin kafir, semakin keji, dan semakin keras permusuhannya terhadap Allah, Rasul-Nya, dan

hamba-hamba-Nya yang beriman, maka sihirnya pun semakin kuat dan tajam. Itulah mengapa sihir para penyembah berhala lebih kuat dari sihir Ahli Kitab, dan sihir orang Yahudi lebih kuat dari sihir orang-orang yang mengaku Islam. Merekalah yang menyihir Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam.

Dalam Al-Muwaththa' dari Ka'b, ia berkata: *"Beberapa kalimat yang aku hafal dari Taurat, yang seandainya bukan karena itu, niscaya orang-orang Yahudi sudah menjadikanku seperti keledai: Aku berindung dengan Wajah Allah Yang Maha Agung yang tidak ada sesuatu pun yang lebih agung dari-Nya, dan dengan kalimat-kalimat Allah yang sempurna yang tidak dapat dilampaui oleh orang baik maupun jahat, dan dengan nama-nama Allah yang indah yang aku ketahui maupun yang tidak aku ketahui, dari kejahatan semua yang Dia ciptakan, Dia jadikan, dan Dia bentuk."* Diriwayatkan oleh Malik dan para perawinya terpercaya.

Intinya, tukang sihir dan orang yang dengki, masing-masing bertujuan pada keburukan. Namun orang yang dengki berbuat demikian karena watak, jiwa, dan kebenciannya terhadap orang yang didengki, sementara setan menyertai, membantu, memperindah kedengkiannya, dan memerintahkannya mengikuti kehendak dengki itu. Sedangkan tukang sihir berbuat demikian melalui ilmu, usaha, kemusyrikan, dan permintaan bantuan kepada setan.

Pasal:

Firman Allah: **"dan dari kejahatan orang yang dengki apabila ia mendengki"** (Al-Falaq: 5) mencakup orang yang dengki dari kalangan jin maupun manusia. Setan dan golongannya mendengki

orang-orang beriman atas karunia yang Allah berikan kepada mereka, sebagaimana iblis mendengki bapak kita Adam. Iblis adalah musuh bagi keturunan Adam, sebagaimana firman Allah: **"Sesungguhnya setan adalah musuh bagi kalian, maka jadikanlah ia sebagai musuh"** (Fathir: 6). Namun bisikan was-was lebih khusus bagi setan dari kalangan jin, sementara dengki lebih khusus bagi setan dari kalangan manusia. Adapun bisikan was-was mencakup keduanya sebagaimana akan dijelaskan, dan dengki pun mencakup keduanya. Jadi kedua jenis setan itu sama-sama pendengki dan pembisik. Maka berlindung dari kejahatan orang yang dengki mencakup keduanya sekaligus. Surat ini pun mencakup perlindungan dari segala kejahatan di alam semesta, dan mengandung empat macam kejahatan yang dimohonkan perlindungan darinya: kejahatan yang bersifat umum yaitu kejahatan semua makhluk ciptaan-Nya, dan kejahatan malam yang gelap gulita apabila telah datang – ini dua jenis. Lalu disebutkan kejahatan tukang sihir dan orang yang dengki – ini pun dua jenis, karena keduanya termasuk kejahatan jiwa yang jahat. Yang satu meminta bantuan setan dan menyembahnya, yaitu tukang sihir, dan hampir tidak ada sihir kecuali disertai semacam ibadah kepada setan dan pendekatan diri kepadanya, baik dengan menyembelih atas namanya, atau menyembelih yang dimaksudkan untuk setan sehingga jadilah sembelihan untuk selain Allah, maupun dengan berbagai bentuk kemusyrikan dan kemaksiatan lainnya. Tukang sihir meski tidak menyebutnya sebagai ibadah kepada setan, namun hakikatnya itu adalah ibadah kepadanya, apapun namanya. Karena syirik dan kufur adalah syirik dan kufur karena hakikat dan maknanya, bukan karena nama dan lafalnya. Siapa yang bersujud kepada makhluk lalu berkata "ini bukan sujud kepadanya, ini hanyalah kerendahan dan menciumkan

dahi ke tanah sebagaimana aku menciumnya dengan telapak tangan, atau ini penghormatan," maka ucapan-ucapan itu tidak mengubah perbuatannya dari kategori sujud kepada selain Allah. Silakan ia beri nama sesukanya. Demikian pula siapa yang menyembelih untuk setan, berdoa kepadanya, berlindung kepadanya, dan mendekatkan diri kepadanya dengan apa yang ia sukai, maka ia telah menyembahnya meski tidak menyebutnya ibadah, melainkan menyebutnya "pemanfaatan." Dan itu memang benar, ia dimanfaatkan oleh setan, lalu ia menjadi pelayan setan dan penyembahnya. Dengan itu setan pun melayaninya, namun pelayanan setan kepadanya bukanlah pelayanan penghambaan, karena setan tidak tunduk dan menyembahnya sebagaimana ia lakukan kepada setan. Intinya, itu adalah ibadahnya kepada setan, hanya saja ia menyebutnya pemanfaatan. Allah berfirman: **"Bukankah Aku telah memerintahkan kalian, wahai anak Adam, agar kalian tidak menyembah setan? Sesungguhnya ia adalah musuh yang nyata bagi kalian"** (Yasin: 60). Dan Allah berfirman: **"Dan pada hari Dia mengumpulkan mereka semua, kemudian berkata kepada para malaikat: 'Apakah mereka ini yang dahulu menyembah kalian?' Mereka menjawab: 'Mahasuci Engkau, Engkaulah pelindung kami, bukan mereka. Bahkan mereka menyembah jin; kebanyakan mereka beriman kepada jin'"** (Saba': 40-41). Mereka dan sejenisnya adalah para penyembah jin dan setan, dan mereka adalah wali-wali setan di dunia dan akhirat. Sungguh seburuk-buruk pelindung dan seburuk-buruk teman dekat.

Itulah salah satu dari dua jenis. Adapun jenis kedua adalah orang yang dibantu setan meski ia tidak memintanya, yaitu orang yang dengki. Karena ia adalah wakil dan khalifah setan, sebab

keduanya sama-sama memusuhi nikmat Allah dan berusaha meracuninya bagi hamba-hamba-Nya.

Pasal:

Perhatikanlah bagaimana Allah Yang Mahasuci mengaitkan kejahatan orang yang dengki dengan firman-Nya: "**apabila ia mendengki**" (Al-Falaq: 5). Karena seseorang bisa saja memiliki rasa dengki dalam dirinya, namun ia menyembunyikannya dan tidak menindaklanjutinya dengan menyakiti orang lain sedikit pun — tidak dengan hatinya, tidak dengan lisannya, dan tidak dengan tangannya. Ia memang merasakan sesuatu di dalam hatinya, namun tidak bersegera menyakiti saudaranya, bahkan hanya melakukan apa yang diridhai Allah. Kondisi seperti ini hampir tidak ada seorang pun yang luput darinya kecuali yang dijaga oleh Allah. Pernah dikatakan kepada Al-Hasan Al-Bashri: "Apakah orang yang beriman bisa dengki?" Ia menjawab: "*Betapa mudahnya engkau melupakan saudara-saudara Yusuf.*" Namun perbedaannya adalah antara kekuatan yang ada dalam hatinya namun tidak ia turuti, tidak ia ikuti perintahnya, bahkan ia tentang demi ketaatan kepada Allah, rasa takut, malu, dan pengagungan kepada-Nya — sehingga ia memandang itu sebagai bentuk penentangan kepada Allah, kebencian terhadap apa yang Allah cintai, dan kecintaan terhadap apa yang Allah benci — maka ia pun berjuang melawan dirinya untuk menolak perasaan itu dan memaksanya untuk mendoakan orang yang didengki serta mengharapkan bertambahnya kebaikan untuknya; ini berbeda dengan orang yang mewujudkan dengkiya dan menindaklanjutinya dengan menyakiti melalui hati, lisan, dan anggota badan. Dengki yang tercela ini seluruhnya merupakan

dengki yang mengharapkan hilangnya nikmat. Dengki memiliki tiga tingkatan:

Pertama: seperti yang baru disebutkan.

Kedua: mengharapkan terus tidak adanya nikmat, yaitu ia tidak suka jika Allah menganugerahkan nikmat kepada seorang hamba, bahkan ia suka jika orang itu tetap dalam kebodohan, kefakiran, kelemahan, atau ketercerai-beraian hatinya dari Allah, atau sedikitnya agamanya. Ia mengharapkan agar kondisi kekurangan dan aibnya terus berlangsung. Ini adalah dengki terhadap sesuatu yang belum terjadi, sementara yang pertama adalah dengki terhadap sesuatu yang sudah terjadi. Keduanya adalah pendengki yang memusuhi nikmat, memusuhi hamba-hamba Allah, dimurkai Allah dan manusia, tidak akan pernah mulia, dan tidak akan pernah menghibur orang lain. Karena manusia tidak akan mengangkat seseorang menjadi pemimpin mereka kecuali orang yang ingin berbuat baik kepada mereka. Adapun musuh nikmat Allah atas mereka, maka mereka tidak akan menjadikannya pemimpin atas kehendak mereka sendiri kecuali dengan paksaan – mereka menganggapnya sebagai musibah dan ujian yang Allah timpakan kepada mereka. Mereka membencinya dan ia pun membenci mereka.

Dengki ketiga adalah dengki ghirah (iri yang terpuji), yaitu mengharapkan agar ia memiliki keadaan yang semisal dengan yang didengki tanpa mengharapkan hilangnya nikmat dari orang itu. Ini tidak mengapa dan pelakunya tidak tercela; bahkan ini mendekati munafasah (berlomba dalam kebaikan). Allah berfirman: **"Dan untuk yang demikian itu hendaklah orang-orang berlomba-lomba"** (Al-Muthaffifin: 26). Dalam hadits shahih dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: *"Tidak ada*

hasad kecuali dalam dua hal: seseorang yang Allah beri harta lalu ia gunakan untuk kebenaran, dan seseorang yang Allah beri hikmah lalu ia memutuskan dengannya dan mengajarkannya kepada manusia." Diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim. Ini adalah dengki ghirah yang mendorong pelakunya karena kebesaran jiwanya, kecintaannya terhadap sifat-sifat kebaikan, keinginan meneladani ahlinya, dan masuk dalam golongan mereka serta menjadi yang terdepan dan terbaik di antara mereka, bukan yang paling belakang. Dari semangat inilah lahir munafasah, perlombaan, dan ketergesa-gesaan, disertai kecintaannya kepada orang yang ia iringi dan harapan agar nikmat Allah kepadanya terus berlangsung. Dengki jenis ini sama sekali tidak masuk dalam cakupan ayat tersebut.

Surat ini adalah salah satu obat terbesar bagi orang yang didengki, karena ia mencakup tawakkal kepada Allah, berlindung kepada-Nya, dan memohon perlindungan dari kejahatan pendengki yang memusuhi nikmat. Orang yang memohon perlindungan itu seolah berkata: "Wahai Dzat yang menganugerahkan nikmat-Nya kepadaku dan mencurahkan-Nya, aku berlindung kepada-Mu dari kejahatan orang yang ingin merampas dan menghilangkannya dariku." Allah adalah Pelindung yang cukup bagi orang yang bertawakkal, Penjaga bagi orang yang berlindung kepada-Nya. Dialah yang mengamankan ketakutan orang yang takut, yang melindungi orang yang memohon perlindungan, sebaik-baik Pelindung dan sebaik-baik Penolong. Siapa yang menjadikan-Nya sebagai pelindung, memohon pertolongan-Nya, bertawakkal dan menyerahkan diri sepenuhnya kepada-Nya, maka Allah akan melindungi, menjaga, mengawasi, dan memeliharanya. Siapa yang takut kepada-Nya dan bertakwa kepada-Nya, Allah akan

mengamankannya dari apa yang ia takuti dan waspadai, dan mendatangkan segala manfaat yang ia butuhkan: **"Barangsiapa bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar, dan memberinya rezeki dari arah yang tidak ia sangka-sangka. Dan barangsiapa bertawakkal kepada Allah, maka Dia-lah yang mencukupinya"** (At-Thalaq: 2-3). Maka jangan tergesa-gesa menunggu pertolongan, rezeki, dan kesehatan dari-Nya, karena Allah mencapai apa yang Dia kehendaki dan Dia telah menetapkan takdir bagi segala sesuatu yang tidak dapat dimajukan maupun dimundurkan. Siapa yang tidak takut kepada-Nya, Allah akan menjadikannya takut kepada segala sesuatu. Tidaklah seseorang takut kepada selain Allah kecuali karena kurangnya rasa takutnya kepada Allah. Allah berfirman: **"Maka apabila kamu membaca Al-Qur'an, mohonlah perlindungan kepada Allah dari setan yang terkutuk. Sesungguhnya ia tidak memiliki kekuasaan atas orang-orang yang beriman dan yang bertawakkal kepada Rabb mereka. Kekuasaannya hanyalah atas orang-orang yang menjadikannya sebagai pemimpin dan orang-orang yang mempersekutukan Allah"** (An-Nahl: 98-100). Dan Allah berfirman: **"Sesungguhnya itu hanyalah setan yang menakut-nakuti para walinya, maka janganlah kalian takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku jika kalian benar-benar beriman"** (Ali Imran: 175). Maksudnya, setan menakut-nakuti kalian dengan para walinya dan membesarkan mereka dalam dada kalian, maka janganlah kalian takut kepada mereka dan khususnya rasa takut hanya kepada-Ku, niscaya Aku mencukupi kalian dari mereka.

Pasal:

Kejahatan orang yang dengki terhadap orang yang didengki dapat ditangkal dengan sepuluh sebab:

Pertama: Memohon perlindungan kepada Allah dari kejahatannya, berlindung dan berpegang teguh kepada-Nya. Inilah yang dimaksud oleh surat ini. Allah Maha Mendengar permohonan perlindungannya, Maha Mengetahui apa yang ia mohon perlindungan darinya. Mendengar di sini yang dimaksud adalah mendengar untuk mengabulkan, bukan sekadar pendengaran umum. Ini seperti sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: "*Sami'allahu liman hamidah*" (Allah mendengar orang yang memuji-Nya), dan doa Nabi Ibrahim 'alaihis salam: **"Sesungguhnya Rabbku benar-benar Maha Mendengar doa"** (Ibrahim: 39). Kadang Allah menggandengkan sifat Mendengar dengan sifat Mengetahui, kadang dengan sifat Melihat, sesuai tuntutan keadaan orang yang memohon perlindungan. Ia memohon perlindungan dari musuh yang Allah mengetahui tipu dayanya dan kejahatannya, maka Allah memberitahu orang yang memohon perlindungan ini bahwa Dia Maha Mendengar permohonannya, Maha Mengetahui tipu daya musuhnya, melihat dan mengawasinya — agar harapan orang yang memohon perlindungan semakin luas dan hatinya semakin menghadap kepada doa. Perhatikanlah hikmah Al-Qur'an Al-Karim; bagaimana dalam permohonan perlindungan dari setan yang kita ketahui keberadaannya namun tidak kita lihat digunakan lafal "*As-Sami' Al-'Alim*" dalam surat Al-A'raf dan As-Sajdah; sementara permohonan perlindungan dari kejahatan manusia yang bisa dirasakan keberadaannya dan terlihat menggunakan lafal "*As-Sami' Al-Bashir*" dalam surat Ghafir (Ha Mim Al-Mu'min), sebagaimana firman-Nya: **"Sesungguhnya orang-orang yang mendebat tentang ayat-ayat Allah tanpa hujjah yang sampai**

kepada mereka, tidak ada dalam dada mereka kecuali kesombongan yang mereka tidak akan pernah mencapainya. Maka mohonlah perlindungan kepada Allah; sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat" (Ghafir: 56). Karena perbuatan orang-orang ini adalah perbuatan yang tampak dan terlihat oleh mata. Adapun gangguan setan berupa bisikan dan lintasan yang dimasukkan ke dalam hati, yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan, maka diperintahkan berlindung dengan "As-Sami' Al-'Alim" padanya; dan diperintahkan berlindung dengan "As-Sami' Al-Bashir" dalam persoalan yang terlihat oleh mata dan diketahui dengan penglihatan. Wallahu a'lam.

Sebab kedua: Bertakwa kepada Allah dan menjaga perintah serta larangan-Nya. Siapa yang bertakwa kepada Allah, Allah akan menjaganya dan tidak menyerahkannya kepada selain-Nya. Allah berfirman: **"Dan jika kalian bersabar dan bertakwa, niscaya tipu daya mereka tidak akan membahayakan kalian sedikit pun"** (Ali Imran: 120). Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda kepada Abdullah bin Abbas radhiyallahu 'anhuma: *"Jagalah Allah, niscaya Allah akan menjagamu. Jagalah Allah, niscaya engkau mendapatin-Nya di hadapanmu."* Hadits shahih. Siapa yang menjaga Allah, Allah akan menjaganya dan ia mendapati Allah di hadapannya ke manapun ia menuju. Siapa yang Allah menjadi penjaga dan perisainya, siapa yang ia takuti dan siapa yang ia waspadai?

Sebab ketiga: Bersabar menghadapi musuhnya, tidak memeranginya, tidak mengadukannya, dan tidak terlintas dalam benaknya untuk menyakitinya sama sekali. Tidak ada cara yang lebih baik untuk mengatasi pendengki dan musuh selain dengan bersabar dan bertawakkal kepada Allah. Janganlah ia merasa lama dengan penundaan dan kezaliman musuh, karena setiap kali

musuh menzaliminya, kezaliman itu menjadi pasukan dan kekuatan bagi orang yang dizalimi untuk melawan si zalim, tanpa si zalim menyadarinya. Kezalimannya adalah anak panah yang ia tembakkan dari dirinya sendiri. Seandainya orang yang dizalimi menyadari hal itu, ia pasti akan merasa senang dengan kezaliman musuhnya terhadapnya. Namun karena lemahnya pandangannya, ia hanya melihat bentuk kezaliman saja tanpa melihat ujung dan akibatnya. Allah berfirman: **"Barangsiapa membalas seimbang dengan apa yang ia terima lalu ia dizalimi lagi, niscaya Allah akan menolongnya"** (Al-Hajj: 60). Jika Allah menjamin pertolongan bagi orang yang telah mengambil haknya terlebih dahulu, bagaimana pula dengan orang yang sama sekali belum mengambil haknya, bahkan dizalimi sementara ia tetap bersabar? Tidak ada dosa yang hukumannya lebih cepat datang dari kezaliman dan pemutusan silaturahmi. Sungguh telah berlaku sunnah Allah bahwa seandainya sebuah gunung menzalimi gunung lain, niscaya Allah akan menghancurkan gunung yang zalim itu.

Sebab keempat: Bertawakkal kepada Allah. **"Barangsiapa bertawakkal kepada Allah, maka Dia-lah yang mencukupinya"** (At-Thalaq: 3). Tawakkal adalah salah satu sebab paling kuat yang digunakan seorang hamba untuk menangkis gangguan, kezaliman, dan permusuhan makhluk yang tidak mampu ia tanggung. Karena Allah mencukupi dan melindunginya, siapa yang Allah yang mencukupi dan melindunginya tidak ada celah bagi musuhnya untuk masuk. Musuh hanya bisa mengganguya dengan gangguan yang tidak bisa dihindari seperti panas, dingin, lapar, dan dahaga. Adapun menyakitinya hingga mencapai tujuannya, itu tidak akan terjadi sama sekali. Perbedaan antara gangguan yang secara lahirnya menyakitinya namun sejatinya merupakan

kebaikan untuknya dan keburukan bagi pelakunya, dengan kesakitan yang dijadikan sebagai kepuasan bagi musuh. Sebagian ulama salaf berkata: Allah menjadikan pahala setiap amal sejenis dengan amal itu, namun pahala tawakkal kepada-Nya adalah kecukupan-Nya sendiri bagi hamba. Allah tidak berfirman "Kami akan memberinya begini dan begitu dari pahala" sebagaimana Dia berfirman tentang amal-amal lain, melainkan Dia menjadikan diri-Nya Yang Mahasuci sendiri sebagai yang mencukupi, melindungi, dan memelihara hamba yang bertawakkal kepada-Nya. Seandainya seorang hamba bertawakkal kepada Allah dengan sebenar-benarnya tawakkal, lalu langit, bumi, dan seluruh isinya bersekongkol untuk mencelakainya, niscaya Allah akan memberi jalan keluar, mencukupinya, dan menolongnya. Kami telah menyebutkan hakikat tawakkal, manfaat-manfaatnya, besarnya kegunaan, dan kuatnya kebutuhan hamba kepadanya dalam kitab Al-Fath Al-Qudsi. Kami juga telah membantah di sana pandangan orang yang menjadikannya sebagai maqam yang cacat — bahwa itu hanyalah maqam orang-orang awam — dari berbagai sudut pandang, dan kami menjelaskan bahwa tawakkal adalah salah satu maqam terbaik orang-orang yang arif, dan bahwa semakin tinggi maqam seorang hamba semakin besar dan kuat kebutuhannya kepada tawakkal, dan bahwa tawakkal seseorang berbanding lurus dengan kadar imannya. Yang dimaksud di sini adalah menyebutkan sebab-sebab yang dapat menangkis kejahatan pendengki, orang yang ain (penglihatan jahat), tukang sihir, dan orang yang zalim.

Sebab kelima: Mengosongkan hati dari memikirkan dan merenungkannya, serta bertekad untuk menghapusnya dari benak setiap kali ia terlintas. Jangan menoleh kepadanya, jangan takut

padanya, dan jangan memenuhi hati dengan memikirkannya. Ini adalah salah satu obat paling bermanfaat dan sebab paling kuat untuk menangkis kejahatannya. Ini ibarat seseorang yang dikejar musuhnya yang ingin menangkap dan menyakitinya; jika ia tidak menghadapinya dan tidak saling bersentuhan, melainkan menghindar darinya, musuh tidak akan kuasa atasnya. Namun jika keduanya bersentuhan dan saling bergayut, keburukan pun terjadi. Begitu pula dengan roh-roh. Jika ia mengaitkan rohnya dengan roh pendengki yang zalim itu — di mana roh si pendengki selalu terhubung dengannya siang dan malam tanpa henti dan si pendengki mengharapkan agar kedua roh itu saling bersentuhan dan bergayut — maka jika keduanya saling terkait, ketenangan pun hilang dan keburukan terus berlangsung hingga salah satunya binasa. Namun jika ia menarik rohnya dari si pendengki, menjaganya dari memikirkannya dan bergantung kepadanya, serta tidak membiarkannya terlintas di benaknya — dan jika sempat terlintas, ia segera menghapus lintasan itu dan menyibukkan diri dengan apa yang lebih bermanfaat — maka si pendengki yang zalim itu akan dimakan oleh kedengkiannya sendiri. Karena kedengkian seperti api; jika tidak menemukan apa yang bisa dimakan, ia akan memakan dirinya sendiri. Ini adalah bab yang sangat bermanfaat; tidak akan menemuinya kecuali jiwa-jiwa yang mulia dan semangat yang tinggi. Antara orang yang cerdas dan jeli dengan bab ini ada jarak, hingga ia merasakan manisnya, enakness, dan nikmatnya — seolah ia memandang penyiksaan terbesar bagi hati dan roh adalah menyibukkan diri dengan musuhnya dan mengaitkan rohnya dengannya. Ia tidak melihat sesuatu yang lebih menyakitkan bagi rohnya dari itu. Hal ini tidak akan diyakini kecuali oleh jiwa-jiwa yang tenang, wara', lembut, yang ridha dengan penjagaan Allah atasnya, dan yang mengetahui bahwa

pertolongan Allah baginya lebih baik dari pembelaannya sendiri. Ia pun mempercayai Allah, tenang bersama-Nya, tenteram dengan-Nya, mengetahui bahwa jaminan-Nya adalah hak dan janji-Nya adalah benar, dan tidak ada yang lebih menepati janji dari Allah dan tidak ada yang lebih benar ucapannya dari-Nya. Ia pun mengetahui bahwa pertolongan Allah lebih kuat, lebih kokoh, lebih langgeng, dan lebih besar manfaatnya daripada pembelaannya sendiri atau pembelaan makhluk sejenisnya. Kemampuan melaksanakan ini memerlukan:

Sebab keenam: Yaitu menghadap kepada Allah, ikhlas kepada-Nya, menjadikan kecintaan kepada-Nya, upaya meraih ridha-Nya, dan taubat kepada-Nya sebagai pengganti lintasan-lintasan jiwa dan angan-angannya — mengalir pelan-pelan di dalamnya seperti aliran lintasan, sedikit demi sedikit hingga mengalahkan, menguasai, dan menghilangkannya sama sekali. Sehingga lintasan-lintasan, bisikan, dan angan-angannya semua tertuju kepada hal-hal yang disukai Allah, pendekatan diri kepada-Nya, melembutkan hati kepada-Nya, meraih ridha-Nya, memohon kasih sayang-Nya, dan berzikir kepada-Nya — sebagaimana orang yang benar-benar mencintai mengingat kekasihnya yang berbuat baik kepadanya, yang sisi-sisi jiwanya telah penuh dengan kecintaan kepadanya. Jangan jadikan rumah hatinya dan kalbunya dipenuhi dengan memikirkan pendengki dan orang yang menzaliminya serta cara membalas dan merencanakan sesuatu terhadapnya. Ini hanya mungkin terjadi pada hati yang kosong yang tidak dihuni kecintaan kepada Allah, pengagungan-Nya, dan pencarian ridha-Nya. Bahkan jika ada angin dari itu yang datang dan melintas di pintunya dari luar, para penjaga hatinya memanggilnya: "Awat! Ini adalah kawasan istana, pergilah ke

penginapan-penginapan yang terbuka untuk semua orang yang datang." Allah berfirman menceritakan tentang musuh-Nya iblis bahwa ia berkata: **"Demi kemuliaan-Mu, aku pasti akan menyesatkan mereka semua, kecuali hamba-hamba-Mu yang ikhlas"** (Shad: 82-83). Allah berfirman: **"Sesungguhnya hamba-hamba-Ku, tidak ada kekuasaan bagimu atas mereka"** (Al-Hijr: 42). Dan berfirman: **"Sesungguhnya ia tidak memiliki kekuasaan atas orang-orang yang beriman dan yang bertawakkal kepada Rabb mereka. Kekuasaannya hanyalah atas orang-orang yang menjadikannya sebagai pemimpin dan orang-orang yang mempersekutukan Allah"** (An-Nahl: 99-100). Dan tentang Nabi Yusuf 'alaihis salam Allah berfirman: **"Demikianlah agar Kami memalingkan darinya keburukan dan kekejian; sesungguhnya ia termasuk hamba-hamba Kami yang ikhlas"** (Yusuf: 24). Betapa agungnya kebahagiaan orang yang memasuki benteng ini dan berada di dalam penjagaannya. Sungguh ia telah berlandung di benteng yang orang yang bertahan di dalamnya tidak perlu takut dan yang berlandung di dalamnya tidak akan tersia-sia, dan musuh tidak punya kesempatan untuk mendekatinya. **"Itulah karunia Allah yang Dia berikan kepada siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memiliki karunia yang agung"** (Al-Hadid: 21).

Sebab Ketujuh: Memurnikan Taubat kepada Allah dari Dosa-dosa yang Menjadi Penyebab Musuh Mendapat Kuasa

Sesungguhnya Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: **"Dan musibah apa pun yang menimpamu adalah disebabkan oleh perbuatan tanganmu sendiri."** (Asy-Syura: 30)

Dan Allah berfirman kepada sebaik-baik makhluk, yaitu para sahabat Nabi-Nya — yang kedudukannya di bawah beliau shallallahu 'alaihi wa sallam — **"Mengapa ketika kalian ditimpa**

musibah, padahal kalian telah menimpakan musibah dua kali lipat kepada musuh, kalian berkata, 'Dari mana datangnya ini?' Katakanlah, 'Itu dari dirimu sendiri.'" (Ali Imran: 165)

Tidaklah seseorang dikuasai oleh orang yang menyakitinya kecuali karena suatu dosa, baik yang ia ketahui maupun tidak. Dan dosa-dosa yang tidak ia ketahui jauh lebih banyak berlipat ganda dari yang ia ketahui. Begitu pula dosa-dosa yang ia lupakan jauh lebih banyak berlipat ganda dari yang ia ingat. Dalam doa yang masyhur disebutkan: *"Ya Allah, sesungguhnya aku berlindung kepada-Mu dari menyekutukan-Mu sementara aku mengetahuinya, dan aku memohon ampunan-Mu atas dosa yang tidak aku ketahui."* Maka kebutuhan seorang hamba untuk memohon ampunan atas dosa-dosa yang tidak ia ketahui jauh berlipat-lipat dibandingkan dosa yang ia ketahui. Tidaklah seseorang dikuasai oleh pihak yang menyakitinya kecuali karena suatu dosa.

Suatu ketika, seorang salaf berjumpa dengan seseorang yang berlaku kasar kepadanya dan mencacinya. Ia pun berkata, "Tunggulah, biarkan aku masuk ke dalam rumah, lalu aku akan keluar menemui-mu." Ia masuk, lalu bersujud kepada Allah, merendahkan diri kepada-Nya, bertaubat dan kembali kepada Tuhannya. Kemudian ia keluar menemui orang itu dan berkata, "Apa yang aku lakukan?" Ia menjawab, "Aku telah bertaubat kepada Allah dari dosa yang menjadikanmu berkuasa atasku."

Akan kami sebutkan — insya Allah Ta'ala — bahwa tidak ada keburukan di alam ini kecuali dosa dan akibat-akibatnya. Maka apabila seseorang terbebas dari dosa, ia pun terbebas dari akibat-akibatnya. Oleh karena itu, ketika seorang hamba dizalimi, disakiti, dan dikuasai oleh musuh-musuhnya, tidak ada yang lebih bermanfaat baginya dari taubat nasuha. Tanda kebahagiaannya

adalah ketika ia membalikkan pikiran dan pandangannya kepada diri sendiri, dosa-dosanya, dan aib-aibnya, sehingga ia sibuk dengannya, memperbaikinya, dan bertaubat darinya. Maka tidak tersisa dalam dirinya ruang untuk memikirkan apa yang menyimpannya. Sebaliknya, ia mengurus taubat dan perbaikan aib-aibnya, sementara Allah yang mengurus pembelaannya, penjagaannya, dan penangkisannya — dan itu pasti terjadi.

Betapa bahagianya seorang hamba yang seperti ini! Betapa berkahnya musibah yang menyimpannya! Dan betapa indahnya pengaruh musibah itu atasnya! Namun taufik dan petunjuk ada di tangan Allah; tidak ada yang dapat menahan apa yang Dia berikan dan tidak ada yang dapat memberi apa yang Dia tahan. Maka tidak semua orang diberi taufik untuk ini — baik karena tidak mengenalnya, tidak menginginkannya, maupun tidak mampu melakukannya. Tidak ada daya dan kekuatan kecuali dengan Allah.

Sebab Kedelapan: Bersedekah dan Berbuat Baik Semampunya

Hal ini memiliki pengaruh yang menakjubkan dalam menolak bala, menangkai ain, dan kejahatan orang yang dengki. Sekalipun tidak ada dalil lain untuk ini selain pengalaman umat-umat terdahulu dan masa kini, itu sudah cukup. Ain, hasad, dan gangguan hampir tidak pernah menguasai orang yang suka berbuat baik dan bersedekah. Dan jika pun ia tertimpa sesuatu dari itu, ia diperlakukan dengan kelembutan, pertolongan, dan dukungan, serta ia mendapatkan akibat yang terpuji. Orang yang suka berbuat baik dan bersedekah berada dalam naungan

kebaikan dan sedekahnya; Allah menjadikannya sebagai perisai pelindung dan benteng yang kokoh.

Singkatnya, syukur adalah penjaga nikmat dari segala sesuatu yang menjadi sebab lenyapnya nikmat itu. Di antara sebab terkuat adalah dengki orang yang hasad, karena ia tidak pernah berhenti, tidak kendur, dan tidak padam hatinya hingga nikmat itu hilang dari orang yang didengkinya. Barulah kemudian keluhnya mereda dan apinya padam — semoga Allah tidak memadamkannya.

Tidak ada yang lebih menjaga nikmat Allah pada diri seorang hamba seperti mensyukurinya, dan tidak ada yang lebih mengundang lenyapnya nikmat itu seperti menggunakan nikmat tersebut untuk bermaksiat kepada Allah — itulah kufur nikmat, yang menjadi pintu menuju kufur terhadap Sang Pemberi nikmat.

Orang yang suka berbuat baik dan bersedekah seolah mempekerjakan pasukan dan tentara yang bertempur membelanya sementara ia tertidur di atas kasurnya. Barangsiapa tidak memiliki pasukan dan tentara, sementara ia memiliki musuh, maka hampir pasti musuhnya akan mengalahkannya — meskipun kemenangan itu tertunda. Allah-lah tempat meminta pertolongan.

Sebab Kesembilan: Ini adalah sebab yang paling berat dan menyulitkan bagi jiwa, dan tidak diberi taufik kepadanya kecuali orang yang besar bagiannya dari Allah.

Yaitu memadamkan api rasa dengki, kezaliman, dan gangguan orang yang hasad dengan berbuat baik kepadanya. Semakin ia menambah gangguan, kejahatan, kezaliman, dan

hasad, engkau semakin bertambah dalam berbuat baik kepadanya, menasihatnya, dan menyayangnya. Aku yakin engkau tidak akan mempercayai bahwa hal ini bisa terjadi, apalagi melakukannya. Maka dengarlah sekarang firman Allah 'Azza wa Jalla:

"Dan tidaklah sama kebaikan dengan keburukan. Tolaklah dengan cara yang lebih baik, maka tiba-tiba orang yang antaramu dan antara dia ada permusuhan seolah-olah menjadi teman yang sangat setia. Dan sifat yang baik itu tidak dianugerahkan kecuali kepada orang-orang yang sabar, dan tidak dianugerahkan kecuali kepada orang yang mempunyai keberuntungan yang besar. Dan jika setan menggangumu dengan suatu gangguan, maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sungguh, Dia Maha Mendengar, Maha Mengetahui." (Fussilat: 34-36)

Dan Allah berfirman: **"Mereka itu akan diberi pahala dua kali lipat karena kesabaran mereka, dan mereka menolak kejahatan dengan kebaikan, dan menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka." (Al-Qashash: 54)**

Renungkanlah keadaan Nabi yang dikisahkan oleh Nabi kita shallallahu 'alaihi wa sallam tentangnya: *"Kaumnya memukulinya hingga mengeluarkan darah, lalu ia mengusap darah dari wajahnya dan berkata, 'Ya Allah, ampunilah kaumku, sesungguhnya mereka tidak mengetahui.'"* (Diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim)

Perhatikan bagaimana dalam kalimat-kalimat ini ia menghimpun empat kedudukan kebaikan sebagai balasan atas perlakuan buruk mereka yang begitu besar:

Pertama: Memaafkan mereka. **Kedua:** Memohonkan ampunan untuk mereka. **Ketiga:** Memberikan uzur bagi mereka bahwa mereka tidak mengetahui. **Keempat:** Melembutkan hati

untuk mereka dengan menisbatkan mereka kepada dirinya, seraya berkata, "Ampunilah kaumku," sebagaimana seseorang berkata kepada orang yang ia mintai syafaat, "Ini anakku, ini budakku, ini temanku – berikanlah ia untukku."

Dengarkan sekarang apa yang memudahkan hal ini bagi jiwa, membuatnya terasa nyaman, dan menjadikannya nikmatnya. Ketahuilah bahwa engkau memiliki dosa-dosa antara dirimu dan Allah yang engkau khawatirkan akibatnya, dan engkau berharap Dia memaafkannya, mengampuninya, dan menghibahkannya kepadamu. Bahkan tidak hanya sekadar memaafkan dan mengampuni, tetapi Dia juga melimpahi nikmat, memuliakan, dan mendatangkan kebaikan dan karunia melebihi yang engkau harapkan.

Jika engkau berharap hal itu dari Tuhanmu – bahwa Dia membalas keburukanmu dengan demikian – maka betapa layak dan pantasnyalah engkau memperlakukan makhluk-Nya dengan cara yang sama dan membalas keburukan mereka dengannya, agar Allah memperlakukanmu dengan perlakuan yang sama. Karena balasan sesuai dengan jenis amal. Sebagaimana engkau memperlakukan manusia atas kesalahan mereka kepadamu, Allah akan memperlakukanmu atas dosa-dosa dan kesalahanmu – balasan yang setimpal. Maka balaslah atau maafkan dan berbuat baik, atau tinggalkan; sebagaimana engkau menilai orang lain, engkau pun akan dinilai. Sebagaimana engkau berbuat kepada hamba-Nya, Dia akan berbuat kepadamu.

Barangsiapa membayangkan makna ini dan menyibukkan pikirannya dengannya, akan terasa mudah baginya berbuat baik kepada orang yang berbuat buruk kepadanya. Ini, ditambah dengan pertolongan Allah dan kebersamaan-Nya yang khusus yang akan

diperolehnya, sebagaimana *Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda kepada seseorang yang mengadukan kerabatnya – bahwa ia berbuat baik kepada mereka namun mereka berbuat buruk kepadanya – beliau bersabda: "Senantiasa bersamamu dari Allah seorang penolong selama engkau terus begitu." (Diriwayatkan oleh Muslim)

Ini juga disertai dengan pujian manusia yang segera ia dapatkan; mereka semua akan berpihak kepadanya melawan musuhnya. Karena setiap orang yang mendengar bahwa ia berbuat baik kepada seseorang sementara orang itu berbuat buruk kepadanya, hatinya, doanya, dan semangatnya akan berpihak kepada yang berbuat baik melawan yang berbuat buruk. Itu adalah perkara fitrah yang Allah ciptakan pada hamba-hamba-Nya. Dengan berbuat baik ini, ia seolah mempekerjakan pasukan yang tidak ia kenal dan mereka pun tidak mengenalnya, tidak menginginkan imbalan maupun kabar darinya.

Selain itu, dalam menghadapi musuh dan orang yang hasad, ia pasti akan berada pada salah satu dari dua keadaan: Either ia menguasai musuhnya melalui kebbaikannya, sehingga ia memperbudaknya, membuatnya tunduk, dan menghinakannya, sehingga ia menjadi orang yang paling dicintainya; atau ia mencabik-cabik hati musuhnya dan memutus akarnya jika musuh itu tetap meneruskan gangguannya. Karena dengan kebbaikannya, ia menimbulkan rasa sakit yang berlipat ganda dibandingkan apa yang bisa ia capai dengan pembalasan. Barangsiapa mencoba hal ini, ia akan benar-benar mengetahuinya. Allah-lah yang memberi taufik dan pertolongan; di tangan-Nyalah segala kebaikan; tidak ada tuhan selain Dia. Kepada-Nya dipohonkan agar Dia

mempekerjakan kita dan saudara-saudara kita dalam hal itu dengan karunia dan kemurahan-Nya.

Secara keseluruhan, dalam kedudukan ini terdapat manfaat-manfaat yang melebihi seratus keuntungan bagi seorang hamba, baik di dunia maupun di akhirat, yang akan kami sebutkan di tempat lain insya Allah Ta'ala.

Sebab Kesepuluh: Inilah sebab yang menghimpun semuanya, dan padanyalah bergantung semua sebab di atas.

Yaitu memurnikan tauhid dan memindahkan pikiran dari sebab-sebab kepada Dzat yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana yang menggerakkan sebab-sebab itu. Dan mengetahui bahwa semua itu hanyalah alat-alat yang kedudukannya seperti gerakan angin — semuanya berada di tangan Dzat yang menggerakkan, menciptakan, dan mewujudkannya. Ia tidak mendatangkan mudharat dan tidak mendatangkan manfaat kecuali dengan izin-Nya. Dialah yang menguji hamba-Nya dengannya, dan Dialah yang memalingkannya. Hanya Dia sendiri, tidak ada seorang pun selain Dia.

Allah Ta'ala berfirman: **"Dan jika Allah menimpakan suatu bencana kepadamu, tidak ada yang dapat menghilangkannya selain Dia. Dan jika Dia menghendaki kebaikan bagimu, tidak ada yang dapat menolak karunia-Nya."** (Yunus: 107)

Dan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda kepada Abdullah bin Abbas radhiyallahu 'anhuma: *"Ketahuilah bahwa seandainya seluruh umat bersatu untuk memberikan manfaat kepadamu, mereka tidak dapat memberikan manfaat kepadamu*

kecuali dengan sesuatu yang telah Allah tetapkan untukmu. Dan seandainya mereka bersatu untuk mencelakaimu, mereka tidak dapat mencelakaimu kecuali dengan sesuatu yang telah Allah tetapkan atasmu." (Sahih)

Apabila seorang hamba memurnikan tauhid, keluarlah dari hatinya rasa takut kepada selain Allah. Musuhnya pun menjadi terlalu kecil untuk ditakuti bersama Allah Ta'ala. Bahkan ia mengkhususkan rasa takutnya hanya kepada Allah, dan Allah pun mengamankannya dari musuhnya. Lenyaplah dari hatinya kekhawatiran terhadap musuh, kesibukannya dengan musuh, dan pikirannya tentang musuh. Ia hanya mengkhususkan Allah dalam cinta, rasa takut, kembali, tawakal, dan kesibukan dengan-Nya sehingga melupakan yang lain. Ia memandang bahwa mengurus pikirannya tentang urusan musuhnya, rasa takutnya kepadanya, dan kesibukannya dengannya adalah bagian dari kekurangan tauhidnya. Andai ia memurnikan tauhidnya, niscaya tauhid itu akan menyibukkannya sepenuhnya, sementara Allah yang mengurus penjagaannya dan pembelaannya.

"Sesungguhnya Allah membela orang-orang yang beriman."
(Al-Hajj: 38)

Maka jika ia seorang mukmin, Allah pasti akan membelanya. Dan pembelaan Allah kepadanya sesuai dengan kadar imannya. Jika imannya sempurna, pembelaan Allah kepadanya pun akan sempurna. Jika imannya bercampur, pembelaan pun tercampur. Jika ia kadang begini dan kadang begitu, Allah pun akan demikian kepadanya. Sebagaimana dikatakan sebagian salaf: *"Barangsiapa menghadap kepada Allah sepenuhnya, Allah akan menghadap kepadanya sepenuhnya. Barangsiapa berpaling dari Allah sepenuhnya, Allah akan berpaling darinya sepenuhnya. Dan*

barangsiapa kadang begini dan kadang begitu, Allah pun akan demikian kepadanya."

Maka tauhid adalah benteng Allah yang paling agung; barangsiapa memasukinya, ia termasuk orang-orang yang aman. Sebagian salaf berkata: *"Barangsiapa takut kepada Allah, segala sesuatu akan takut kepadanya. Dan barangsiapa tidak takut kepada Allah, Allah akan menjadikannya takut kepada segala sesuatu."*

Inilah sepuluh sebab yang dengannya kejahatan orang yang hasad, orang yang ain, dan tukang sihir dapat ditangkal. Tidak ada yang lebih bermanfaat bagi seseorang dari menghadap kepada Allah, berserah diri kepada-Nya, bertawakal kepada-Nya, mempercayai-Nya, dan tidak takut kepada selain-Nya. Bahkan hendaknya rasa takutnya hanya kepada-Nya seorang, dan harapannya pun hanya kepada-Nya seorang, tidak menggantungkan hatinya kepada selain-Nya, tidak meminta pertolongan kepada selain-Nya, dan tidak berharap kecuali kepada-Nya.

Jika ia menggantungkan hatinya kepada selain-Nya, berharap dan takut kepada selain-Nya, maka ia akan ditelantarkan dari arah itu. Barangsiapa takut kepada sesuatu selain Allah, sesuatu itu akan dikuasakan atasnya. Barangsiapa berharap kepada selain Allah, ia akan ditelantarkan dari arahnya dan terhalang dari kebaikannya. Itulah sunnatullah pada makhluk-Nya: **"Dan kamu tidak akan mendapati perubahan pada sunnatullah."** (Al-Fath: 23)

Engkau telah mengetahui sebagian dari kandungan surah ini berupa kaidah-kaidah yang bermanfaat dan penting, yang tidak dapat diabaikan oleh seorang hamba dalam agama maupun dunianya. Surah ini menunjukkan bahwa jiwa-jiwa orang yang hasad dan pandangan mata mereka memiliki pengaruh, dan bahwa ruh-ruh setan memiliki pengaruh melalui sihir dan tiupan pada buhul-buhul.

Dalam masalah ini, manusia terbagi menjadi empat golongan:

Golongan pertama: Menolak pengaruh kedua hal ini, dan mereka terbagi menjadi dua kelompok:

Kelompok pertama: Mengakui keberadaan jiwa-jiwa yang berbicara dan jin, tetapi menolak pengaruh keduanya sama sekali. Ini adalah pendapat sebagian ahli kalam yang mengingkari sebab-sebab, ketakwaan, dan pengaruh-pengaruh.

Kelompok kedua: Mengingkari keberadaan keduanya sama sekali, dan berkata: "Tidak ada keberadaan bagi jiwa manusia selain tubuh fisik ini beserta sifat-sifat dan hal-hal yang menyertainya. Tidak ada keberadaan bagi jin dan setan selain hal-hal abstrak yang melekat padanya." Ini adalah pendapat banyak dari kaum ateis naturalis dan kaum ateis yang menisbatkan diri kepada Islam. Ini juga merupakan pendapat segelintir ahli kalam yang dicela oleh ulama salaf, yang telah memberikan kesaksian atas mereka dengan bid'ah dan kesesatan.

Golongan kedua: Mengingkari keberadaan jiwa manusia yang terpisah dari tubuh, tetapi mengakui keberadaan jin dan setan. Ini adalah pendapat banyak ahli kalam dari kaum Mu'tazilah dan lainnya.

Golongan ketiga: Sebaliknya – mengakui keberadaan jiwa yang berbicara yang terpisah dari tubuh, tetapi mengingkari keberadaan jin dan setan. Mereka berpendapat bahwa semua itu tidak lain adalah bagian dari kekuatan jiwa dan sifat-sifatnya. Ini adalah pendapat banyak filosof Muslim dan lainnya. Mereka berpendapat bahwa semua pengaruh aneh dan peristiwa luar biasa yang terjadi di alam ini adalah dari pengaruh jiwa semata. Mereka menjadikan sihir dan perdukunan seluruhnya sebagai pengaruh jiwa seorang diri, tanpa perantara setan yang terpisah. Ibnu Sina dan para pengikutnya berpendapat demikian, hingga mereka bahkan menjadikan mukjizat para rasul termasuk dalam bab ini, dan berkata bahwa semua itu adalah pengaruh jiwa terhadap materi alam. Mereka ini kafir berdasarkan ijmak para pengikut millah (agama samawi), dan sama sekali tidak termasuk pengikut para rasul.

Golongan keempat: Merekalah pengikut para rasul dan ahlu al-haq. Mereka mengakui keberadaan jiwa yang berbicara yang terpisah dari tubuh, mengakui keberadaan jin dan setan, menetapkan apa yang Allah Ta'ala tetapkan tentang sifat-sifat dan kejahatan keduanya, berlindung kepada Allah Ta'ala darinya, dan mengetahui bahwa tidak ada yang dapat melindungi dan menjaga mereka kecuali Allah Ta'ala. Merekalah ahlu al-haq. Adapun selain mereka, ada yang berlebihan dalam kebatilan, atau ia memiliki kebatilan bercampur kebenaran. Allah Ta'ala memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus.

Itulah yang Allah Ta'ala mudahkan berupa pembahasan mengenai surah Al-Falaq.

Adapun Surah An-Nas:

Surah ini juga mengandung permohonan perlindungan (isti'adzah), dzat yang dijadikan tempat berlindung, dan hal yang dimintai perlindungan darinya.

Isti'adzah telah disebutkan sebelumnya. Adapun yang dijadikan tempat berlindung adalah Allah Ta'ala: "**Dengan Tuhan manusia, Raja manusia, Sembahan manusia.**" (An-Nas: 1-3)

Disebutkan di sini rububiyah-Nya bagi manusia, kerajaan-Nya atas mereka, dan uluhiyah-Nya bagi mereka. Dan pasti ada kesesuaian dalam penyebutan ini dalam konteks perlindungan dari setan yang terkutuk, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Maka kami akan menyebutkan terlebih dahulu makna ketiga nisbat ini, kemudian relevansinya dengan permohonan perlindungan ini.

Nisbat pertama: Nisbat rububiyah, yang mencakup penciptaan mereka, pengaturan mereka, pemeliharaan mereka, perbaikan keadaan mereka, mendatangkan kemaslahatan mereka dan apa yang mereka butuhkan, serta menolak keburukan dari mereka dan menjaga mereka dari apa yang merusak mereka. Itulah makna rububiyah-Nya bagi mereka. Hal itu mencakup kekuasaan-Nya yang sempurna, rahmat-Nya yang luas, kebaikan-Nya, ilmu-Nya tentang perincian keadaan mereka, pengabulan doa-doa mereka, dan pelepasan kesusahan mereka.

Nisbat kedua: Nisbat kerajaan. Dia adalah Raja mereka yang berkuasa atas mereka. Mereka adalah hamba dan milik-Nya. Dia yang mengatur dan mengelola urusan mereka sesuai kehendak-Nya, dengan kekuasaan yang berjalan atas mereka, yang memiliki kekuasaan penuh atas mereka. Dialah Raja mereka yang sebenarnya, tempat mereka berlindung di saat-saat sulit dan

bencana. Dialah tempat mereka meminta pertolongan, tempat berlindung, dan tempat bernaung. Tidak ada kebaikan dan keteguhan bagi mereka kecuali dengan-Nya dan dengan pengaturan-Nya. Tidak ada raja selain-Nya tempat mereka melarikan diri ketika musuh menyerang, dan mereka berteriak minta tolong ketika musuh turun di pelataran mereka.

Nisbat ketiga: Nisbat uluhiyah. Dialah satu-satunya sembahyan yang hak bagi mereka, dan sesembahan mereka yang tidak ada sesembahan bagi mereka selain-Nya. Sebagaimana Dia semata adalah Rabb dan Raja mereka tanpa ada sekutu bagi-Nya dalam rububiyah dan kerajaan-Nya, demikian pula Dia semata adalah ilah dan sembahyan mereka, sehingga tidak layak mereka menjadikan sekutu bagi-Nya dalam uluhiyah-Nya, sebagaimana tidak ada sekutu bagi-Nya dalam rububiyah dan kerajaan-Nya.

Inilah cara Al-Quran Al-Karim berargumentasi — menggunakan pengakuan mereka terhadap tauhid ini untuk membantah apa yang mereka ingkari berupa tauhid uluhiyah dan ibadah. Jika Dia semata adalah Rabb, Raja, dan Ilah kita, maka tidak ada tempat berlindung bagi kita di saat susah selain Dia, tidak ada tempat berlari dari-Nya kecuali kepada-Nya, dan tidak ada sesembahan bagi kita selain Dia. Oleh karena itu, tidak layak memohon, takut, berharap, mencintai, merendahkan diri, tunduk, atau bertawakal kecuali kepada-Nya.

Karena siapa pun yang engkau harapkan, takuti, mohon kepada-Nya, dan bertawakal kepada-Nya, maka ia adalah salah satu dari tiga: Dia yang memeliharamu, mengurus segala urusanmu, dan mengelola keadaanmu — itulah Tuhanmu, tidak ada Tuhan selain-Nya; atau engkau adalah hamba dan milik-Nya yang sejati — Dialah Raja manusia yang sesungguhnya, dan mereka

semua adalah hamba dan milik-Nya; atau Dia adalah sesembahanmu dan ilahmu yang tidak bisa engkau pisahkan dari-Nya sekejap pun, bahkan kebutuhanmu kepada-Nya lebih besar dari kebutuhanmu kepada hidup dan rohmumu sendiri – Dialah Ilah yang hak, Ilahnya manusia yang tidak ada ilah bagi mereka selain-Nya.

Maka siapa yang menjadi Rabb, Raja, dan Ilah mereka, sudah selayaknya mereka tidak berlindung kepada selain-Nya, tidak meminta pertolongan kepada selain-Nya, dan tidak bernaung kepada selain pelindung mereka. Dialah yang mencukupi mereka, tempat bergantung mereka, penolong mereka, pelindung mereka, dan yang mengurus semua urusan mereka dengan rububiyah, kerajaan, dan uluhiyah-Nya. Maka bagaimana seorang hamba tidak berlindung kepada Tuhannya, Raja-nya, dan Ilahmu ketika datang bencana dan musuh menghimpitnya?

Dengan demikian jelaslah kesesuaian ketiga nisbat ini untuk dijadikan perlindungan dari musuh yang paling sengit permusuhannya, paling besar bahayanya, dan paling canggih tipu dayanya.

Kemudian Allah Subhanahu wa Ta'ala mengulang isim zahir (kata benda yang jelas) dan tidak menggantikannya dengan dhamir (kata ganti), sehingga tidak dikatakan "Rabb manusia, Raja mereka, dan Ilah mereka." Ini bertujuan meneguhkan makna ini dan memperkuatnya. Disebutkan kembali kata "manusia" pada setiap nama dari nama-nama-Nya. Tidak menggunakan kata sambung "dan" karena untuk menunjukkan perbedaan makna antar nisbat itu. Sedangkan tujuannya adalah berlindung dengan keseluruhan sifat-sifat ini seolah ia merupakan satu sifat.

Rububiyah didahulukan karena sifat ini bersifat umum dan mencakup seluruh yang dipelihara. Uluhiyah diakhirkan karena sifat ini bersifat khusus — Dia Subhanahu wa Ta'ala hanyalah Ilah bagi orang yang menyembah dan mengesakan-Nya, serta menjadikan-Nya satu-satunya Ilah. Barangsiapa tidak menyembah dan mengesakan-Nya, maka Allah bukan Ilahmua — meski kenyataannya tidak ada ilah bagi mereka selain-Nya, namun mereka telah meninggalkan Ilah yang hak itu dan mengambil ilah lain. Sifat kerajaan ditempatkan di tengah antara rububiyah dan uluhiyah, karena Raja adalah pihak yang berkuasa melalui perintah dan keputusan-Nya, sehingga Dia yang ditaati apabila memerintah. Kerajaan-Nya atas mereka merupakan konsekuensi dari penciptaan-Nya terhadap mereka, sehingga kerajaan-Nya adalah bagian dari kesempurnaan rububiyah-Nya. Kenyataan bahwa Dia adalah Ilah mereka yang hak merupakan bagian dari kesempurnaan kerajaan-Nya. Maka rububiyah-Nya mengharuskan dan meniscayakan kerajaan-Nya, dan kerajaan-Nya mengharuskan dan meniscayakan uluhiyah-Nya. Dia adalah Rabb yang hak, Raja yang hak, Ilah yang hak. Dia menciptakan mereka dengan rububiyah-Nya, menundukkan mereka dengan kerajaan-Nya, memperbudak mereka dengan uluhiyah-Nya.

Renungkanlah keagungan dan kebesaran yang terkandung dalam ketiga lafaz ini dalam susunan yang paling indah dan konteks yang paling bagus: *"Rabb manusia, Raja manusia, Ilah manusia."*

Ketiga nisbat ini telah mencakup seluruh pokok-pokok iman dan mengandung makna-makna dari nama-nama-Nya yang indah (asma'ul husna). Adapun kandungannya terhadap makna-makna asma'ul husna: Al-Rabb adalah Al-Qadir (Maha Berkuasa), Al-Khaliq

(Maha Pencipta), Al-Bari' (Maha Mengadakan), Al-Mushawwir (Maha Pembentuk Rupa), Al-Hayy (Maha Hidup), Al-Qayyum (Maha Berdiri Sendiri), Al-'Alim (Maha Mengetahui), Al-Sami' (Maha Mendengar), Al-Bashir (Maha Melihat), Al-Muhsin (Maha Berbuat Baik), Al-Mun'im (Maha Memberi Nikmat), Al-Jawad (Maha Pemurah), Al-Mu'thi (Maha Memberi), Al-Mani' (Maha Menahan), Al-Dharr (Maha Mendatangkan Mudarat), Al-Nafi' (Maha Mendatangkan Manfaat), Al-Muqaddim (Maha Mendahulukan), Al-Mu'akhkhir (Maha Mengakhirkan), Dzat yang menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk siapa yang Dia kehendaki, membahagiakan siapa yang Dia kehendaki dan menyengsarakan, memuliakan siapa yang Dia kehendaki dan menghinakan — dan lain sebagainya dari makna-makna rububiyah-Nya yang mengharuskan-Nya mendapat asma'ul husna yang la berhak atasnya.

Adapun Al-Malik: Dialah Al-Amir (Maha Memerintah), Al-Nahy (Maha Melarang), Al-Mu'izz (Maha Memuliakan), Al-Mudzill (Maha Menghinakan), yang mengatur urusan hamba-hamba-Nya sesuai kehendak-Nya dan membolak-balikkan mereka sesuai keinginan-Nya. Dari makna kerajaan ini Dia berhak atas asma'ul husna seperti: Al-'Aziz (Maha Perkasa), Al-Jabbar (Maha Memaksa), Al-Hakim (Maha Bijaksana), Al-'Adl (Maha Adil), Al-Khafidh (Maha Merendahkan), Al-Rafi' (Maha Meninggikan), Al-Mu'izz (Maha Memuliakan), Al-Mudzill (Maha Menghinakan), Al-'Azhim (Maha Agung), Al-Jalil (Maha Mulia), Al-Kabir (Maha Besar), Al-Hasib (Maha Membuat Perhitungan), Al-Majid (Maha Mulia), Al-Wali (Maha Melindungi), Al-Muta'ali (Maha Tinggi), Maliku al-Mulk (Pemilik segala kerajaan), Al-Muqsith (Maha Adil), Al-Jami' (Maha

Mengumpulkan) – dan lain sebagainya dari nama-nama yang berkaitan dengan kerajaan.

Adapun Al-Ilah: Dialah yang menghimpun seluruh sifat-sifat kesempurnaan dan sifat-sifat keagungan, sehingga seluruh asma'ul husna masuk dalam nama ini. Oleh karena itu, pendapat yang sah adalah bahwa kata "Allah" asalnya adalah "Al-Ilah" – sebagaimana ini adalah pendapat Sibawaih dan mayoritas murid-muridnya kecuali yang menyimpang – dan bahwa nama Allah Ta'ala adalah nama yang menghimpun seluruh makna asma'ul husna dan sifat-sifat yang tertinggi.

Maka ketiga nama ini telah mencakup seluruh makna asma'ul husna, sehingga orang yang berlindung dengannya layak untuk dijaga, dipelihara, dan dilindungi dari bisikan (waswas) yang bersembunyi. Waswas itu tidak akan dikuasakan atasnya. Sedangkan rahasia-rahasia kalam Allah jauh lebih agung dan lebih besar dari yang dapat dijangkau oleh akal manusia. Yang menjadi puncak bagi orang-orang berilmu hanyalah menarik kesimpulan dari apa yang tampak untuk memahami apa yang tersembunyi di baliknya – dan sesungguhnya apa yang tampak dibandingkan yang tersembunyi hanyalah sedikit.

Pasal:

Surat ini (An-Nas) mencakup permohonan perlindungan dari kejahatan yang menjadi sebab seluruh dosa dan kemaksiatan, yaitu kejahatan yang bersumber dari dalam diri manusia itu sendiri, yang merupakan asal muasal berbagai hukuman di dunia dan akhirat. Surat Al-Falaq mengandung permohonan perlindungan dari kejahatan yang berupa kezaliman orang lain terhadap diri seseorang melalui sihir dan hasad, dan itu adalah kejahatan yang

datang dari luar. Sedangkan surat An-Nas mengandung permohonan perlindungan dari kejahatan yang menjadi sebab seorang hamba mendzalimi dirinya sendiri, dan itu adalah kejahatan yang datang dari dalam.

Kejahatan pertama tidak termasuk dalam lingkup taklif (kewajiban syar'i) dan pelakunya tidak dituntut untuk menahan diri darinya, karena itu bukan hasil usahanya sendiri. Adapun kejahatan kedua dalam surat An-Nas masuk dalam lingkup taklif dan terkait dengan larangan syar'i. Jadi, kejahatan pertama adalah kejahatan berupa musibah, sedangkan kejahatan kedua adalah kejahatan berupa aib dan cacat. Seluruh kejahatan kembali kepada dua hal ini: aib dan musibah, tidak ada yang ketiga. Maka surat Al-Falaq mengandung permohonan perlindungan dari kejahatan musibah, dan surat An-Nas mengandung permohonan perlindungan dari kejahatan aib yang asal muasalnya seluruhnya adalah waswas (bisikan jahat).

Pasal:

Setelah hal ini diketahui, maka kata waswas mengikuti wazan *fa'lal* dari kata waswasa. Asal kata *waswasah* adalah gerakan atau suara samar yang tidak terasa sehingga seseorang tidak dapat berwaspada darinya. Jadi, waswas adalah bisikan halus ke dalam jiwa, bisa berupa suara lirih yang hanya terdengar oleh orang yang dibisiki, atau bisa tanpa suara sama sekali, sebagaimana setan membisiki seorang hamba. Termasuk dalam pengertian ini adalah bunyi gemerincing perhiasan, yaitu gerakannya yang halus di telinga. Tampaknya – dan Allah Subhanahu wa Ta'ala lebih mengetahui – perhiasan itu disebut

waswasah karena kedekatannya dan sifatnya yang sangat berdekatan dengan tempat waswas dari setan-setan manusia, yaitu telinga. Maka dikatakan *waswasah al-hali* (bisikan perhiasan) karena itu adalah suara yang berdekatan dengan telinga, seperti bisikan kata-kata yang ditiupkan setan ke telinga orang yang dibisikinya.

Karena waswas adalah perkataan yang diulang-ulang dan ditekankan oleh sang pembisik kepada orang yang dibisikinya, maka kata tersebut pun diulang lafalnya seiring dengan pengulangan maknanya, sehingga dikatakan *waswasa waswasatan*. Mereka memperhatikan pengulangan lafal agar dari situ dipahami pengulangan makna yang dikandungnya. Hal yang serupa dengan ini adalah apa yang telah disebutkan sebelumnya tentang bagaimana mereka menyesuaikan gerak lafal dengan gerak makna, seperti kata *dawaran* (berputar), *ghalayan* (mendidih), *nazawan* (melompat), dan sejenisnya. Demikian pula kata *zalzala*, *dakdaka*, *qalqala*, dan *kabkaba* sesuatu, karena *zalzalah* adalah gerakan yang berulang, demikian pula *dakdakah* dan *qalqalah*. Begitu pula *kabkaba* sesuatu, yakni melemparnya ke tempat yang jauh sehingga ia terus jatuh berulang kali, sebagaimana firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Maka mereka dijungkirbalikkan ke dalamnya bersama orang-orang yang sesat."

Serupa dengan itu adalah *radradzah* jika penggilingan diulang berkali-kali, *dzardzarah* jika sesuatu ditaburkan sedikit demi sedikit, *sharshara al-bab* jika pintu berderit berulang kali, *mathmatha al-kalam* jika ucapan dipanjang-panjangkan sedikit demi sedikit, dan *kafkafa asy-syai'* jika sesuatu ditahan berulang kali. Contoh-contoh ini sangat banyak.

Dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa pendapat yang menyamakan kata ruba'i (berimbuhan empat huruf) ini dengan kata tsulatsi mudha'af (tiga huruf yang ditasydid) adalah keliru. Sebab kata tsulatsi tidak menunjukkan pengulangan, berbeda dengan kata ruba'i yang diulang. Jika kamu berkata *dzarra asy-syai'*, *sharra al-bab*, *kaffa ats-tsaub*, dan *radda al-habb*, itu tidak menunjukkan pengulangan perbuatan. Berbeda halnya dengan *dzardzara*, *sharshara*, *radradha*, dan sejenisnya. Renungkanlah ini, karena ia sesuai dengan kaidah bahasa Arab dalam menyesuaikan lafal dengan makna, sebagaimana telah diingatkan sebelumnya dan tidak perlu diulangi lagi.

Demikian pula ucapan mereka '*ajja al-'ijlu* jika anak sapi itu bersuara; jika suaranya berulang-ulang maka dikatakan '*aj'aja*. Demikian pula *tsajja al-ma'u* jika air dicurahkan; jika itu terjadi berulang kali maka dikatakan *tsajtsaja*. Maksudnya adalah bahwa karena sang pembisik itu mengulang-ulang bisikannya dan terus menerus melakukannya, maka kata *waswasa* pun diterima penggunaannya.

Pasal:

Setelah ini diketahui, para ahli nahwu berbeda pendapat mengenai lafal *al-waswas*: apakah ia berkedudukan sebagai sifat (kata sifat) ataukah sebagai mashdar (kata benda verbal)? Jawaban atas pertanyaan ini terbagi menjadi dua pendapat. Kami akan menyebutkan hujjah masing-masing pendapat, kemudian menjelaskan mana yang benar dengan pertolongan dan karunia Allah Subhanahu wa Ta'ala.

Adapun yang berpendapat bahwa ia adalah mashdar, mereka berargumen bahwa kata kerja darinya mengikuti wazan *fa'lala*, sedangkan kata sifat dari *fa'lala* adalah *mufa'lal* seperti *mudahrij*, *musarhaf*, *mubaithar*, dan *musaihar*. Demikian pula dari kata kerja *fa'ala* kata sifatnya berwazan *muf'al* seperti *muqtha'* dan *mukhrij* dan sejenisnya. Seandainya *al-waswas* adalah kata sifat, maka seharusnya dikatakan *muwas-was*. Perhatikanlah bahwa isim fa'il dari *zalzala* adalah *muzalzil*, bukan *zilzal*. Demikian pula dari *dakdaka* adalah *mudakdak*, dan ini berlaku secara konsisten. Hal ini menunjukkan bahwa *al-waswas* adalah mashdar yang digunakan sebagai sifat untuk melebih-lebihkan, atau kata ini mengandung pembuangan kata yang disandarkan kepadanya, dengan perkiraan makna *dzu al-waswas* (yang memiliki waswas). Mereka berdalil juga dengan perkataan seorang penyair:

"Engkau mendengar pada perhiasan yang dikenakannya suara gemerincing (waswas)."

Ini adalah mashdar dengan makna *waswasah*, tidak lebih dan tidak kurang.

Adapun pendapat lain yang menyatakan bahwa ia adalah kata sifat, mereka mengemukakan dalil bahwa kata kerja *fa'lala* terbagi menjadi dua jenis:

Pertama: *fa'lala* yang shahih tanpa pengulangan, seperti *dahraja*, *sarhafa*, dan *baithara*. Mashdar dari jenis ini mengikuti wazan *fa'lalatun* seperti *dahrajah*, *sarhafah*, dan *baitharah*, atau *fi'lal* dengan kasrah pada huruf pertama seperti *sirhaaf* dan *dihraaj*. Kata sifatnya mengikuti wazan *mufa'lal* seperti *mudahrij* dan *mubaithar*.

Kedua: *fa'lala* yang merupakan pengulangan dua huruf, seperti *zalzala*, *dakdaka*, dan *waswasa*. Jenis ini merupakan cabang dari *fa'lala* yang bebas dari pengulangan, karena yang asal adalah terbebasnya dari pengulangan. Mashdar dan kata sifat dari jenis ini setara dengan mashdar dan kata sifat dari jenis pertama. Mashdarnya mengikuti wazan *fa'lalatun* seperti *waswasah* dan *zalzalah*, atau *fi'lal* seperti *zilzal*. Namun mashdar yang paling tepat dan paling sesuai untuk kedua jenis *fa'lala* adalah *fi'lal* karena dua alasan:

Pertama: Kata *fa'lala* serupa dengan *af'ala* dalam jumlah huruf, fathah pada huruf pertama, ketiga, dan keempat, serta sukun pada huruf kedua. Karena *af'al* mashdarnya adalah *if'al*, maka *fa'lal* mashdarnya adalah *fi'lal*, agar kedua mashdar itu serupa sebagaimana kedua kata kerjanya serupa. Dengan demikian, *fi'lal* lebih layak untuk wazan ini daripada *fa'lalatun*.

Kedua: Asal mashdar adalah bahwa wazannya berbeda dari wazan kata kerjanya. Perbedaan antara *fi'lal* dan *fa'lala* lebih besar daripada perbedaan antara *fa'lalatun* dan *fa'lala*. Sehingga *fi'lal* lebih berhak menjadi mashdar daripada *fa'lalatun*, atau keduanya setara dalam keteraturan pemakaiannya, karena *fa'lalatun* lebih banyak digunakan dalam praktik.

Inilah yang menjadi kaidah pokok. Adapun mashdar dari wazan yang diulang ini kadang datang dengan fathah pada huruf pertama, seperti dikatakan: *waswasa asy-syaithanu waswasan*, *wa'wa'a al-kalbu wa'wa'an* jika ia melolong, dan *'azh'azha as-sahmu 'azh'azhan*. Namun yang sesuai dengan kaidah adalah *fi'lal* dengan kasrah atau *fa'lalatun*, sedangkan yang berfathah ini adalah penyimpangan. Sebab kata kerja ruba'i yang shahih merupakan asal bagi yang diulang, sementara mashdar dari yang shahih —

meskipun ia asal — hanya datang dengan *fa'lalatun* dan *fi'lal* dengan kasrah. Maka tidak selayaknya kata kerja ruba'i yang diulang — karena ia cabang — mashdarnya berbeda dari asalnya. Cabang hendaknya mengikuti asalnya, bukan menyalahinya. Ini menunjukkan bahwa mashdarnya tidak boleh mengikuti wazan *fi'lal* dengan fathah. Jika ada yang menyimpang dari kaidah, ia dihafalkan saja dan tidak dikembangkan lebih jauh.

Mereka juga berkata: *fi'lal* dengan fathah yang pertama sering kali digunakan sebagai kata sifat yang dibentuk dari *fa'lala* yang diulang, agar ia memiliki padanan *fi'al* dari kata kerja tsulatsi, karena keduanya memiliki kemiripan dalam wazan. Hal ini menuntut agar *fi'lal* tidak mendapat bagian dari fungsi mashdar, sebagaimana *fi'al* pun tidak mendapat bagian darinya. Oleh karena itu, mereka menganggap jarang terjadinya *waswas*, *wa'wa'*, dan *'azh'azh* sebagai mashdar. Yang benar adalah bahwa seharusnya ketiganya menjadi kata sifat yang menunjukkan mubalaghah (penegasan berlebih) terhadap mashdar dari kata-kata kerja tersebut.

Mereka berkata: jika ini sudah terbukti, maka lafal yang mengandung kemungkinan mashdar sekaligus kata sifat haruslah diartikan sebagai kata sifat — karena mengikuti yang lebih banyak dan lebih dominan — serta menghindari yang jarang terjadi.

Maka barangsiapa yang mengklaim bahwa *al-waswas* adalah mashdar yang di dalamnya terkandung pembuangan *dzu* secara perkiraan, pendapatnya menyalahi kaidah dan pemakaian yang dominan. Dua hal membuktikan kerusakan pendapat ini:

Pertama: Setiap mashdar yang di dalamnya diperkirakan *dzu* secara pembuangan, maka penggunaannya sebagai mashdar

murni lebih banyak daripada penggunaannya sebagai sifat, seperti *ridhan*, *shawmun*, dan *fithrun*. Sedangkan *fi'lal* dengan fathah tidak terbukti penggunaannya sebagai mashdar murni kecuali dalam tiga lafal saja: *waswas*, *wa'wa'*, dan *'azh'azh*. Bahkan penolakan terhadap fungsi mashdar dalam hal ini dimungkinkan, karena alasan terkuat yang bisa dijadikan dalil atas mashdarnya hanyalah ucapan mereka *waswasa ilaihi asy-syaithaanu waswasan*. Namun ini tidak harus diartikan sebagai mashdar, karena bisa saja *waswasan* di sini berfungsi sebagai hal (keterangan keadaan) yang sifatnya muakkidah (penguat), karena hal memang kadang digunakan untuk mengukuhkan kata kerjanya yang sesuai dengannya dalam lafal dan makna, seperti firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Dan Kami mengutusmu kepada manusia sebagai rasul."

Dan firman-Nya:

"Dan Dia menundukkan untuk kamu malam, siang, matahari, dan bulan; dan bintang-bintang itu ditundukkan dengan perintah-Nya."

Memang, fungsi mashdar dari *al-waswas* baru dapat dipastikan melalui pendengaran (riwayat bahasa), seperti *a'udzu billahi min waswasi asy-syaithan* (aku berlindung kepada Allah dari waswas setan) dan semacamnya, di mana *al-waswas* disandarkan kepada pelakunya sebagaimana hal itu telah didengar pada kata *al-waswasah*. Namun di manakah kalian mendapat riwayat seperti itu? Kemukakanlah buktinya! Dengan dalil itulah baru dapat dipastikan bahwa *al-waswas* adalah mashdar karena posisinya setelah kata kerja.

Kedua: dari bukti kerusakan pendapat yang mengklaim bahwa *waswas* adalah mashdar dengan *dzu* yang diperkirakan secara pembuangan, ialah bahwa mashdar yang di dalamnya diperkirakan *dzukr* secara pembuangan tidak boleh dimuanatskan, ditatsniyahkan, maupun dijamakkan, melainkan harus tetap dalam satu bentuk agar diketahui bahwa ia pada asalnya adalah mashdar dan hanya berstatus sifat secara 'aridh (tidak tetap). Maka dikatakan *imra'atun shawmun* (wanita yang berpuasa), *imra'atani shawmun*, dan *nisa'un shawmun*, karena maknanya adalah *dzatu shawmin*, *dzataa shawmin*, dan *dzawaatu shawmin*.

Sedangkan *fi'lal* yang digunakan sebagai sifat tidak demikian; ia ditatsniyahkan, dijamakkan, dan dimuanatskan. Kamu bisa mengatakan *rajulun tsartsarun* (lelaki yang banyak bicara) dan *imra'atun tsartsaratun* (wanita yang banyak bicara) dan *rijalun tsartsaruuna*. Dalam sebuah hadits disebutkan: "Yang paling aku benci di antara kalian adalah orang-orang yang banyak bicara (*ats-tsartsaruun*) dan sombong." Ini hadits hasan. Mereka juga berkata *rihun rafrafah* yakni angin yang menggerakkan pepohonan, *rihun safsafah* yakni angin yang menyaring debu, dan *dir'un fadhfadhah* yakni baju besi yang longgar. Kata kerja dari semuanya adalah *fa'lala* dan mashdarnya adalah *fa'lalatun* serta *fi'lal* dengan kasrah. Tidak ada satu pun yang diriwayatkan dengan *fi'lal* berfathah.

Demikian pula dikatakan *timitam* dan *fa'fa'* dan *ladhladh* yakni mahir dalam petunjuk, *fajfaj* banyak bicara, *harhar* yakni suka tertawa, *kahkah*, *wathwath* yakni lemah, *hashhas*, 'as'as yakni ringan — dan ini sangat banyak. Mashdarnya seluruhnya adalah *fa'lalatun* dan sifatnya adalah *fi'lal* dengan fathah. Serupa dengan itu: *hafhaaf* yakni perut yang kempis, *dahdaah* yakni orang yang

pendek, *bajbaj* yakni bertubuh gemuk, *takhtaj* yakni orang yang gagap, *syamsyam* yakni cepat, dan sesuatu yang *khashkhash* yakni berbunyi, *qa'qa'* serupa dengannya, singa yang *fadhfadh* yakni suka menerkam, ular *nadhnadh* yang menggerak-gerakkan lidahnya.

Dari semua ini tampak jelas bahwa *fi'lal* dalam seluruh contoh di atas berfungsi sebagai sifat, bukan mashdar. Lalu mengapa *al-waswas* dikeluarkan dari padanannya dan dipisahkan dari kaidah babnya? Dengan demikian terbukti bahwa *waswas* adalah sifat, bukan mashdar, sebagaimana *tsartsaar*, *timitam*, *dahdaah*, dan sejenisnya.

Menguatkan hal ini pula adalah alasan lain, yaitu bahwa *al-waswas* disifati dengan sesuatu yang mustahil menjadi mashdar, bahkan memastikannya sebagai kata sifat, yaitu *al-khannas*. Jadi, *al-waswas* dan *al-khannas* keduanya adalah kata sifat bagi mausuf (yang disifati) yang tidak disebutkan, yaitu setan. Eloknya pembuangan mausuf di sini adalah karena dominannya sifat tersebut hingga seolah menjadi nama khusus baginya.

Mausuf itu memang buruk bila dibuang apabila sifatnya bersifat umum sehingga menimbulkan kesamaran, seperti *ath-thawil* (yang tinggi), *al-qabiih* (yang buruk), dan *al-hasan* (yang tampan) — di sini penyebutan mausuf harus dilakukan agar diketahui bahwa sifat itu untuknya bukan untuk yang lain. Namun apabila sifat itu sudah dominan, khusus, dan tidak ada kesamaran padanya, maka ia berjalan seperti nama dan elok bila mausuf-nya dibuang, seperti *al-muslim*, *al-kafir*, *al-barr*, *al-fajir*, *al-qashi*, *al-dani*, *asy-syahid*, dan *al-wali* serta sejenisnya. Maka pembuangan mausuf di sini lebih elok daripada penyebutannya. Penjelasan rinci seperti ini lebih utama daripada pernyataan mutlak yang melarang pembuangan mausuf tanpa perincian.

Di antara yang menunjukkan bahwa *al-waswas* adalah sifat bukan mashdar juga adalah bahwa fungsi sifat lebih dominan pada wazan *fi'la'* daripada fungsi mashdar, sebagaimana telah disebutkan. Seandainya yang dimaksud adalah mashdar, tentu digunakan *dzu* yang disandarkan kepadanya agar hilang kesamaran dan dipastikan fungsi mashdarnya. Sebab apabila suatu lafal mengandung kemungkinan dua hal secara seimbang, maka diperlukan *qarinah* (indikasi) yang menentukan salah satunya. Terlebih lagi karena fungsi sifat lebih dominan daripada fungsi mashdar dalam wazan ini.

Ini berbeda dengan *shawm*, *fithr*, dan sejenisnya, karena semuanya adalah mashdar yang tidak menyerupai sifat. Jika digunakan sebagai sifat, maka diketahui bahwa itu dengan memperkirakan pembuangan *mudhaf*, atau dengan menempatkan mashdar pada posisi sifat sebagai *mubalaghah* — sesuai dengan dua cara yang ada dalam hal itu.

Dengan demikian, dipastikanlah bahwa *al-waswas* adalah setan itu sendiri, ia adalah *dzat* bukan mashdar. Wallahu a'lam.

Pasal:

Adapun *al-khannas*, ia mengikuti wazan *fi'la'* dari kata *khunasa yakhunusu* yang berarti bersembunyi dan menghilang. Termasuk dalam pengertian ini adalah ucapan Abu Hurairah: "*Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam menjumpaiku di salah satu jalan Madinah sementara aku dalam keadaan junub, maka aku pun bersembunyi darinya.*" Makna hakiki dari lafal ini adalah menyembunyikan diri setelah sebelumnya tampak, bukan sekadar

bersembunyi saja. Oleh karena itu, bintang-bintang pun disifati dengannya dalam firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Maka Aku bersumpah dengan bintang-bintang yang bersembunyi."

Qatadah berkata: *"Itu adalah bintang-bintang yang muncul di malam hari dan bersembunyi (khunnus) di siang hari sehingga tidak terlihat."* Demikian pula Ali radhiyallahu 'anhu berkata: *"Itu adalah bintang-bintang yang bersembunyi di siang hari sehingga tidak terlihat."* Segolongan ulama berkata: *"Al-khunnas adalah bintang-bintang yang kembali, yaitu yang setiap malam kembali ke arah timur; mereka adalah tujuh bintang yang beredar."* Mereka berkata: *"Asal makna khunuus adalah kembali ke belakang."*

Al-khannas diambil dari dua makna ini: bersembunyi, serta kembali dan mundur. Karena sesungguhnya apabila seorang hamba lalai dari mengingat Allah Subhanahu wa Ta'ala, setan pun mencengkeram hatinya, menyebar luas di dalamnya, dan menyemai berbagai jenis waswas yang merupakan asal seluruh dosa. Namun apabila hamba itu mengingat Tuhannya dan berlindung kepada-Nya, setan pun bersembunyi dan mengerut, sebagaimana sesuatu yang bersembunyi untuk menutupi dirinya. Dan sikap bersembunyi dan mengerut itulah yang juga merupakan berkumpul, kembali, dan mundur dari hati ke luar. Jadi ia adalah kemunduran dan kembali disertai sembunyi.

Qatadah berkata: *"Al-khannas memiliki moncong seperti moncong anjing di dada manusia. Apabila hamba mengingat Tuhannya, ia pun bersembunyi."* Dan dikatakan pula bahwa kepalanya seperti kepala ular, ia meletakkan kepalanya di atas pangkal hati, memberi angan-angan dan berbicara kepadanya.

Apabila hamba itu mengingat Allah Subhanahu wa Ta'ala, ia bersembunyi; dan apabila ia tidak mengingat-Nya, ia kembali dan meletakkan kepalanya kembali, lalu membisiki dan memberi angan-angan.

Kata ini dibentuk dengan wazan *fi'al* yang menunjukkan mubalaghah, bukan *al-khanis* atau *al-munkhanas*, untuk menunjukkan betapa kuatnya ia lari, kembali, dan sangat menghindar ketika Allah disebut; bahwa itu adalah kebiasaan dan agamanya, bukan sekadar yang kadang-kadang menyimpannya saat Allah disebut. Sebab setiap kali Allah disebut, ia lari, bersembunyi, dan mundur. Dzikrullah adalah pemukul yang digunakan untuk memukulnya, sebagaimana perusak dan penjahat dipukul dengan pemukul yang menghalanginya berupa cambuk, besi, tongkat, dan semacamnya. Dzikrullah memukul setan, menyakitinya, dan menyiksanya seperti cambuk dan pemukul yang menyakiti orang yang dipukulnya.

Oleh karena itu, setan dari seorang mukmin adalah kurus, lemah, dan menderita akibat siksaan dari dzikrullah dan ketaatan yang menyimpannya. Dalam sebuah atsar dari sebagian salaf disebutkan bahwa seorang mukmin membuat setannya kurus sebagaimana seseorang membuat untanya kurus dalam perjalanan, karena setiap kali setan itu menghadangnya, ia dicambuki dengan cambuk dzikir, tawajjuh (menghadap kepada Allah), istighfar, dan ketaatan. Maka setannya bersamanya dalam siksaan yang berat. Berbeda dengan setan dari orang fasik yang bersamanya dalam kesenangan dan ketenteraman — maka ia pun menjadi kuat, sombong, dan keras.

Barangsiapa yang tidak menyiksa setannya di dunia ini dengan dzikrullah Subhanahu wa Ta'ala, tauhid, istighfar, dan

ketaatan kepada-Nya, maka setannya akan menyiksanya di akhirat dengan siksa api neraka. Maka tidak ada pilihan lain bagi setiap orang: ia menyiksa setannya, atau setannya menyiksanya.

Renungkanlah bagaimana wazan kata waswas diulang untuk mencerminkan pengulangan satu waswas berkali-kali hingga hamba bertekad melakukannya; dan wazan *al-khannas* mengikuti *fi'al* yang menunjukkan berulangnya jenis perbuatan itu, karena setiap kali Allah disebut ia bersembunyi, kemudian apabila hamba itu lalai ia kembali membisikinya. Maka wazan kedua lafal itu sesuai dengan maknanya masing-masing.

Pasal:

Firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"yang membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia"

adalah sifat ketiga bagi setan. Allah menyebutkan waswasnya pertama-tama, kemudian menyebutkan tempatnya, yaitu di dalam dada manusia. Allah Subhanahu wa Ta'ala telah menjadikan setan memiliki kemampuan masuk ke dalam tubuh hamba dan menembus ke hati serta dadanya. Ia mengalir di dalam dirinya seperti aliran darah, dan ia ditugaskan untuk selalu menyertai hamba hingga mati.

Dalam Shahihain dari hadits Az-Zuhri dari Ali bin Husain dari Shafiyyah binti Huyay, ia berkata: *"Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam sedang beri'tikaf, lalu aku datang menjenguknya di malam hari. Aku berbincang dengannya, kemudian aku berdiri untuk pulang. Beliau pun berdiri untuk mengantarku. Kediaman Shafiyyah ketika itu berada di rumah Usamah bin Zaid. Lalu dua orang laki-laki dari*

Anshar lewat. Ketika mereka melihat Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, mereka pun bergegas pergi. Maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Perlahanlah! Ini adalah Shafiyah binti Huyay.' Keduanya berkata: 'Subhanallah, wahai Rasulullah!' Beliau bersabda: 'Sesungguhnya setan mengalir dalam diri manusia seperti aliran darah, dan aku khawatir ia melemparkan sesuatu yang buruk ke dalam hati kalian — atau beliau menyebut: sesuatu.'" Dirwayatkan oleh Al-Bukhari.

Dalam Shahih pula, dari Abu Salamah bin Abdurrahman dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Apabila dikumandangkan azan untuk shalat, setan pun berlari sambil mengeluarkan kentut. Apabila azan selesai, ia kembali. Apabila iqamat dikumandangkan, ia berlari lagi. Apabila iqamat selesai, ia kembali lagi hingga masuk di antara seseorang dan hatinya, lalu berkata: 'Ingatlah ini, ingatlah itu,' hingga orang itu tidak tahu apakah ia shalat tiga rakaat atau empat rakaat. Apabila ia tidak tahu apakah ia shalat tiga atau empat rakaat, hendaklah ia sujud dua kali sebagai sujud sahwi."* Dirwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim.

Di antara waswasnya yang telah terbukti dalam Shahih, dari Abu Hurairah dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: *"Setan datang kepada salah seorang dari kalian lalu berkata: 'Siapa yang menciptakan ini? Siapa yang menciptakan itu?' hingga berkata: 'Siapa yang menciptakan Allah?' Barangsiapa yang mendapati hal itu, hendaklah ia berlindung kepada Allah dan berhenti."* Dirwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim.

Dan dalam Shahih pula, bahwa para sahabat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam berkata: *"Wahai Rasulullah, sesungguhnya salah seorang dari kami mendapati dalam dirinya*

sesuatu yang ia lebih suka jatuh dari langit ke bumi daripada harus mengatakannya." Beliau bersabda: *"Segala puji bagi Allah yang telah mengembalikan tipu dayanya menjadi sekadar waswas."* Hadits ini shahih.

Di antara waswas setan juga adalah menyibukkan hati dengan bualannya hingga melupakan apa yang ingin dikerjakan. Oleh karena itu, lupa disandarkan kepadanya sebagai penyandaran akibat kepada sebabnya. Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman mengisahkan ucapan teman Musa alaihissalam:

"Aku lupa (menceritakan tentang) ikan itu; dan tidak ada yang membuat aku lupa untuk mengingatnya kecuali setan."

Renungkanlah hikmah Al-Qur'an yang agung dan kemuliaannya: bagaimana ia menjadikan permohonan perlindungan dari kejahatan setan yang disifati sebagai *al-waswas al-khannas* yang membisiki dalam dada manusia, dan tidak mengatakan "dari kejahatan bisikannya," agar permohonan perlindungan itu mencakup seluruh kejahatannya. Sebab firman-Nya:

"dari kejahatan (setan) yang bersembunyi lagi pembisik"

mencakup seluruh kejahatannya. Allah menyifatinya dengan sifat yang paling agung, paling besar kejahatannya, paling kuat pengaruhnya, dan paling luas kerusakannya, yaitu waswas — yang merupakan awal mula kehendak. Karena hati pada mulanya kosong dari kejahatan dan kemaksiatan, lalu setan membisikinya dan melintas-lintaskan dosa di benaknya, lalu ia menggambarkannya kepada dirinya, mengangan-angankannya, dan membuatnya terasa menarik, sehingga ia menjadi sebuah syahwat. Setan menghiasinya, membuatnya tampak indah, dan

menggambarkannya dalam khayalan yang membuat jiwa condong kepadanya, sehingga jadilah ia sebuah kehendak. Kemudian ia terus menggambarkan, mengkhayalkan, mengangan-angankan, dan membuat menarik, serta melupakan ilmunya tentang bahaya kemaksiatan itu dan menyembunyikan darinya keburukan akibatnya, sehingga ia menghalangi antara hamba dan perenungannya. Maka hamba itu tidak melihat kecuali gambaran kemaksiatan dan kenikmatan yang dirasakannya saja, dan melupakan apa yang ada di balik itu. Sehingga kehendak itu menguat menjadi tekad yang bulat, lalu nafsu yang kuat untuk melakukannya pun bangkit dari hati, dan ia pun mengirimkan bala tentara untuk mencarinya. Setan pun dikirim bersama mereka sebagai pemasok dan pembantu. Jika mereka melemah, ia menggerakkan mereka; jika mereka malas, ia menggoncangkan mereka, sebagaimana firman Allah Subhanahu wa Ta'ala:

"Tidakkah kamu lihat bahwa sesungguhnya Kami telah mengirim setan-setan itu kepada orang-orang kafir untuk menghasut mereka berbuat maksiat dengan sungguh-sungguh?"

Yakni menggoncangkan mereka kepada kemaksiatan dengan goncangan yang keras. Setiap kali mereka melemah atau malas, para setan menggoncangkan dan menghasut serta membangkitkan mereka. Sehingga setan terus-menerus menggiring hamba menuju dosa dan mengatur barisan kumpulan (nafsu dan setan) dengan cara yang paling halus dan tipu daya yang paling sempurna. Setan itu telah rela bagi dirinya menjadi gembala bagi para pendosa dari keturunan Adam — padahal dialah yang dahulu menyombongkan diri dan menolak sujud kepada bapak mereka dengan kesombongan dan keangkuhan itu — dan ia

tidak malu menjadi gembala bagi setiap orang yang bermaksiat kepada Allah. Sebagaimana kata sebagian orang:

Aku heran dengan Iblis dalam kesombongannya, dan buruknya kesombongan yang ia tampilkan; ia menyombongkan diri dari Adam hanya karena satu sujud, namun kemudian menjadi gembala bagi keturunannya.

Maka asal mula setiap kemaksiatan dan bencana tidak lain bersumber dari bisikan (waswas). Oleh karena itu, setan disifati dengan bisikan agar perlindungan dari kejahatannya menjadi hal yang paling utama dibandingkan perlindungan dari hal-hal lain. Adapun kejahatannya yang berwujud selain bisikan juga nyata adanya.

Di antara kejahatannya, ia adalah pencuri yang merampas harta manusia. Setiap makanan atau minuman yang tidak disebut nama Allah di atasnya, maka setan mendapat bagian darinya melalui pencurian dan penjarahan. Demikian pula, ia menginap di rumah yang tidak disebutkan nama Allah di dalamnya, lalu memakan makanan manusia tanpa izin mereka dan bermalam di rumah mereka tanpa sepengetahuan mereka. Ia masuk sebagai pencuri dan keluar sebagai perampok, serta membuka aib-aib mereka. Ia memerintahkan seorang hamba untuk berbuat maksiat, kemudian menyebarkan kepada orang-orang – baik saat terjaga maupun dalam mimpi – bahwa orang itu telah melakukan perbuatan ini dan itu.

Termasuk dalam hal ini, seorang hamba melakukan suatu dosa yang tidak seorang pun dari manusia mengetahuinya, namun di pagi harinya orang-orang sudah membicarakannya. Hal itu tidak lain karena setan memperindah dosa itu di hadapannya dan

menanamkannya dalam hatinya, kemudian setan membisikkan kepada orang-orang apa yang telah dilakukan orang itu. Setan menjerumuskannya ke dalam dosa, lalu mempermalukannya dengan dosa itu. Allah Yang Mahatinggi menutupinya, sementara setan bersungguh-sungguh membuka dan mempermalukannya. Hamba itu pun terpedaya dan berkata, "Ini adalah dosa yang tidak dilihat kecuali oleh Allah," tanpa menyadari bahwa musuhnya sedang berusaha keras menyebarkan dan mempermalukannya. Hanya sedikit orang yang menyadari hal yang halus ini.

Di antara kejahatannya pula, apabila seorang hamba tidur, setan mengikatkan ikatan di atas kepalanya yang menghalanginya dari bangun malam. Sebagaimana disebutkan dalam Shahih al-Bukhari, dari Sa'id bin al-Musayyab, dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Setan mengikatkan tiga ikatan di bagian belakang kepala salah seorang dari kalian saat ia tidur; pada setiap ikatan setan memukul dan mengatakan: 'Malammu masih panjang, tidurlah.' Apabila ia bangun lalu berdzikir kepada Allah, terlepaslah satu ikatannya. Apabila ia berwudhu, terlepaslah satu ikatan lagi. Apabila ia shalat, terlepaslah seluruh ikatannya. Maka ia pun bangun dalam keadaan bersemangat dan jiwa yang baik. Jika tidak demikian, ia bangun dalam keadaan jiwa yang buruk dan malas."* Diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim.

Di antara kejahatannya pula, ia kencing di telinga seorang hamba sehingga ia tidur hingga pagi. Sebagaimana telah tetap dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, bahwa disebutkan di hadapan beliau seorang laki-laki yang tidur semalam suntuk hingga pagi. Beliau bersabda: *"Itulah orang yang dikencingi setan di kedua*

telinganya" – atau beliau bersabda: "*di telinganya*." Diriwayatkan oleh al-Bukhari.

Di antara kejahatannya pula, ia berjaga di semua jalan kebaikan bagi anak Adam. Tidak ada satu pun jalan kebaikan melainkan setan bersembunyi di sana untuk mencegah orang tersebut menempuhnya dengan sekuat tenaga. Jika orang itu menentangnya dan tetap menempuh jalan itu, setan memperlambat dan menghalangnya, serta mengacaukannya dengan berbagai gangguan dan hambatan. Jika orang itu berhasil menyelesaikan amalnya, setan mendatangkan sesuatu yang membatalkan pengaruh amal itu dan mengembalikannya ke titik semula.

Cukuplah sebagai bukti kejahatannya bahwa ia telah bersumpah demi Allah untuk berjaga di jalan yang lurus bagi anak Adam, dan bersumpah untuk mendatangi mereka dari depan, dari belakang, dari kanan, dan dari kiri. Kejahatannya telah mencapai puncaknya ketika ia mengerahkan tipu daya dan memperdalam muslihat hingga berhasil mengeluarkan Adam dari surga. Namun itu pun belum cukup baginya, sampai ia berhasil memperoleh dari keturunan Adam pasukan neraka sebanyak 999 dari setiap 1000. Kemudian itu pun masih belum cukup, sampai ia mengerahkan tipu dayanya untuk membatalkan dakwah Allah dari muka bumi, bermaksud agar dakwah itu hanya tertuju kepadanya dan agar ia disembah selain Allah. Maka ia terus bersungguh-sungguh dengan segenap kemampuannya untuk memadamkan cahaya Allah, membatalkan dakwah-Nya, menegakkan dakwah kekufuran dan kesyirikan, serta menghapus tauhid dan panji-panjinya dari muka bumi.

Cukuplah sebagai bukti kejahatannya bahwa ia menghadang Ibrahim, kekasih Allah Yang Maha Pengasih, hingga kaumnya melemparnya dengan ketapel ke dalam api. Namun Allah mengembalikan tipu daya itu kepadanya dan menjadikan api itu dingin dan penyelamat bagi kekasih-Nya. Ia menghadang hingga orang-orang Yahudi hendak membunuh dan menyalib Isa 'alaihissalam, namun Allah menggagalkan tipu dayanya dan melindungi Al-Masih serta mengangkatnya ke sisi-Nya. Ia menghadang Zakariyya dan Yahya 'alaihmassalam hingga keduanya terbunuh. Ia memancing Fir'aun hingga menghiasi baginya kerusakan besar di muka bumi dan klaim bahwa dirinya adalah tuhan mereka yang tertinggi. Ia menghadang Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan membantu orang-orang kafir untuk membunuh beliau dengan segenap kemampuannya, namun Allah senantiasa menghinakan dan mengusirnya dalam keadaan terhina. Setan juga menyerang Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dengan nyala api ketika beliau sedang shalat, hendak melemparkannya kepada beliau, maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Aku melaknatmu dengan laknat Allah."* Ia pun membantu orang-orang Yahudi dalam menyihir Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam.

Jika demikian keadaan dan ambisinya dalam kejahatan, maka bagaimana mungkin seseorang bisa selamat darinya kecuali dengan pertolongan, dukungan, dan perlindungan Allah? Tidak mungkin menghitung jenis-jenis kejahatannya, apalagi merinci satu per satunya, karena setiap kejahatan di alam ini bersumber darinya.

Kejahatan setan dapat dirangkum dalam enam jenis. Ia terus-menerus berusaha kepada anak Adam hingga berhasil memperoleh satu atau lebih dari padanya:

Kejahatan Pertama: kejahatan kekufuran, kesyirikan, dan permusuhan terhadap Allah serta Rasul-Nya. Jika ia berhasil mendapatkan hal ini dari anak Adam, maka redamlah keluhannya dan istirahat dari kelelahannya bersama orang itu. Inilah yang pertama kali ia inginkan dari seorang hamba. Ia terus-menerus berusaha hingga berhasil mendapatkannya. Jika berhasil, ia menjadikan orang itu sebagai bagian dari pasukan dan tentaranya, lalu menugaskannya untuk berurusan dengan orang-orang yang serupa dengannya. Orang itu pun menjadi salah satu juru dakwah dan wakil Iblis.

Jika setan gagal dalam hal itu dan orang tersebut adalah orang yang telah ditetapkan Islam baginya sejak dalam kandungan ibunya, setan memindahkannya ke **tingkatan kejahatan kedua:** yaitu bid'ah. Bid'ah lebih ia sukai daripada kefasikan dan kemaksiatan karena bahayanya ada dalam inti agama itu sendiri dan bahayanya bersifat menular. Bid'ah adalah dosa yang tidak ada taubat darinya, ia merupakan penentangan terhadap dakwah para rasul dan mengajak kepada kebalikan apa yang mereka bawa, serta menjadi pintu menuju kekufuran dan kesyirikan.

Jika setan berhasil menjerumuskan orang itu ke dalam bid'ah dan menjadikannya termasuk pelakunya, orang itu pun tetap menjadi wakilnya dan salah satu juru dakwahnya. Jika setan gagal dalam tingkatan ini dan sang hamba adalah orang yang telah dianugerahi Allah nikmat sunnah dan permusuhan terhadap ahli bid'ah dan kesesatan, setan memindahkannya ke **tingkatan kejahatan ketiga:** yaitu dosa-dosa besar dalam berbagai jenisnya.

Ia sangat bersemangat menjatuhkan orang ke dalamnya, apalagi jika orang itu adalah seorang ulama yang diikuti. Setan sangat menginginkan hal ini agar orang-orang lari darinya, kemudian menyebarkan dosa-dosa dan kemaksiatan orang itu di tengah manusia, serta mengutus sebagian orang untuk menyebarkan dan mewartakannya dengan anggapan sebagai bentuk pengabdian dan pendekatan diri kepada Allah — padahal mereka adalah wakil Iblis tanpa mereka sadari. Sesungguhnya orang-orang yang suka menyebarkan kekejian di antara orang-orang yang beriman akan mendapat azab yang pedih. Ini apabila mereka sekadar menyukai penyebarannya; lantas bagaimana jika mereka sendiri yang menyebarkan dan mewartakannya, bukan karena nasihat, melainkan karena ketaatan kepada Iblis dan menjadi wakilnya? Semua itu agar orang-orang lari dari ulama tersebut dan tidak mengambil manfaat darinya.

Dosa-dosa orang yang dijerumuskan itu, sekalipun mencapai langit, lebih ringan di sisi Allah daripada dosa-dosa orang-orang yang menyebarkannya. Sebab dosa orang pertama adalah kezaliman terhadap dirinya sendiri; jika ia memohon ampun kepada Allah dan bertaubat, Allah menerima taubatnya dan mengubah keburukan-keburukannya menjadi kebaikan. Adapun dosa orang-orang yang menyebarkan itu adalah kezaliman terhadap orang-orang beriman, memburu aib-aib mereka, dan bermaksud mempermalukan mereka. Allah Subhanahu wa Ta'ala selalu mengawasi; tidak tersembunyi bagi-Nya rahasia-rahasia dada dan tipu daya jiwa.

Jika setan gagal dalam tingkatan ini, ia memindahkan ke **tingkatan kejahatan keempat**: yaitu dosa-dosa kecil yang jika terkumpul bisa jadi membinasakan pelakunya. Sebagaimana Nabi

shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "*Jauhilah dosa-dosa kecil yang diremehkan, karena perumpamaannya seperti suatu kaum yang singgah di suatu padang...*" — hadits shahih — dan beliau menyebutkan hadits yang maknanya: setiap orang dari mereka membawa sepotong kayu bakar hingga mereka menyalakan api yang besar, lalu mereka memasak dan memanggang. Setan senantiasa meremehkan perkara dosa-dosa kecil di mata seseorang hingga ia menganggapnya sepele, sehingga orang yang melakukan dosa besar namun takut darinya lebih baik keadaannya daripada orang ini.

Jika sang hamba berhasil mengalahkan setan dalam tingkatan ini, setan memindahkannya ke **tingkatan kejahatan kelima**: yaitu menyibukkannya dengan hal-hal mubah yang tidak ada pahala dan tidak ada siksa di dalamnya, namun akibatnya adalah hilangnya pahala yang luput darinya karena kesibukannya dengan hal-hal tersebut.

Jika sang hamba berhasil mengalahkan setan dalam tingkatan ini pula, dan ia adalah orang yang menjaga waktunya, sangat menghargainya, mengetahui nilai setiap napasnya dan ujungnya serta apa yang menghadapinya berupa kenikmatan atau azab, maka setan memindahkannya ke **tingkatan kejahatan keenam**: yaitu menyibukkannya dengan amal yang lebih rendah keutamaannya agar terluput darinya keutamaan yang lebih tinggi dan terlewatkan pahala amal yang lebih utama. Setan memerintahkannya untuk melakukan kebaikan yang lebih rendah, mendorongnya ke arah itu, dan memperindahkannya di matanya — manakala hal itu mengandung peninggalan terhadap yang lebih utama dan lebih tinggi darinya.

Hanya sedikit orang yang menyadari hal ini. Sebab apabila seseorang melihat dirinya memiliki pendorong yang kuat dan penggerak menuju suatu jenis ketaatan — yang ia yakin bahwa itu adalah ketaatan dan pendekatan diri kepada Allah — hampir-hampir ia tidak terlintas di benaknya bahwa pendorong itu berasal dari setan. Ia beranggapan bahwa setan tidak memerintahkan kebaikan. Ia melihat bahwa ini adalah kebaikan, lalu berkata bahwa pendorong ini dari Allah, dan ia dimaafkan. Pengetahuannya belum sampai bahwa setan bisa memerintahkan tujuh puluh pintu dari pintu-pintu kebaikan — baik agar dengannya ia bisa mencapai satu pintu kejahatan, maupun agar dengannya ia melewati kebaikan yang jauh lebih besar, lebih mulia, dan lebih utama dari tujuh puluh pintu itu.

Hal ini tidak bisa diketahui kecuali dengan cahaya dari Allah yang Ia limpahkan ke dalam hati seorang hamba, yang sebabnya adalah ketulusan dalam mengikuti Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dan kuatnya perhatian terhadap peringkat-peringkat amal di sisi Allah, mana yang paling dicintai-Nya, paling diridhai-Nya, paling bermanfaat bagi hamba, dan paling menyeluruh nasihatnya kepada Allah, Rasul-Nya, Kitab-Nya, dan hamba-hamba-Nya yang beriman, baik yang khusus maupun yang umum. Hal ini tidak diketahui kecuali oleh orang yang termasuk pewaris Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, wakil-wakilnya di umat ini, dan khalifah-khalifah-Nya di muka bumi. Kebanyakan makhluk terhalang dari hal ini; tidak terbetik pun di hati mereka. Allah Yang Mahatinggi menganugerahi dengan karunia-Nya kepada siapa yang Ia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya.

Jika sang hamba berhasil mengalahkan setan dalam semua enam tingkatan ini sehingga setan pun kehabisan akal, setan

mengerahkan pasukannya dari kalangan manusia dan jin dengan berbagai jenis gangguan: tuduhan kafir, penuduhan sesat, penuduhan bid'ah, peringatan darinya, dan bermaksud mengerdilkan serta memadamkannya — agar hatinya kacau dan pikirannya tersita dengan peperangan melawan mereka, serta agar orang-orang terhalang dari mengambil manfaat darinya. Setan terus berusaha mengerahkan para pembuat kebatilan dari kalangan setan manusia dan jin terhadapnya tanpa henti dan tanpa lelah. Maka pada saat itu, seorang mukmin mengenakan baju perang dan tidak melepaskannya hingga kematian. Setiap kali ia melepaskannya, ia tertawan atau terluka. Ia terus-menerus berjihad hingga berjumpa dengan Allah.

Renungkanlah bagian ini, hayati kedudukannya dan besarnya manfaatnya, dan jadikanlah ia timbanganmu untuk menimbang manusia dan menimbang amal-amal. Karena sesungguhnya ia akan membuka bagimu hakikat-hakikat keberadaan dan tingkatan-tingkatan makhluk. Hanya kepada Allah tempat memohon pertolongan dan hanya kepada-Nya tempat bertawakal. Seandainya dalam catatan ini tidak ada selain bagian ini, niscaya sudah cukup memberi manfaat bagi orang yang merenungi dan memahaminya.

Pasal:

Renungkanlah rahasia dalam firman Allah Yang Mahatinggi: **"yang membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia"** — Dia tidak berfirman "ke dalam hati mereka." Dada adalah lapangan dan rumah bagi hati. Dari dadanya masuk berbagai hal yang datang kepadanya, terkumpul di dada, kemudian masuk ke dalam hati.

Maka dada ibarat ruang tamu bagi hati. Dari hati pula keluar perintah-perintah dan kehendak-kehendak ke dada, kemudian tersebar kepada pasukan-pasukan.

Siapa yang memahami hal ini, ia akan memahami firman Allah Yang Mahatinggi: **"dan agar Allah menguji apa yang ada dalam dada kalian dan membersihkan apa yang ada dalam hati kalian."** Setan masuk ke lapangan dan rumah hati, lalu melemparkan apa yang ingin ia lemparkan ke dalam hati. Jadi ia membisikkan di dalam dada, dan bisikannya itu sampai ke dalam hati. Oleh karena itu, Allah berfirman: **"Maka setan membisikkan kepadanya"** — Dia tidak berfirman "di dalamnya" — karena maknanya adalah bahwa ia melemparkan hal itu kepadanya dan menyampaikannya, lalu masuk ke dalam hatinya.

Pasal:

Adapun firman Allah Yang Mahatinggi: **"dari (golongan) jin dan manusia"** — para mufasir berbeda pendapat tentang kata depan dan kata majemuk ini: apa yang dikaitkan dengannya?

Al-Farra' dan sekelompok ulama berpendapat bahwa ia merupakan penjelasan bagi "manusia" yang dibisiki dadanya. Maknanya: yang membisikkan ke dalam dada manusia yang terdiri dari jin dan manusia — yakni yang dibisiki dadanya ada dua kelompok: manusia dan jin. Jadi, setan membisiki jin sebagaimana membisiki manusia. Menurut pendapat ini, "dari golongan jin dan manusia" adalah manshub sebagai hal (keterangan keadaan), karena ia adalah majrur setelah kata ma'rifah menurut ulama Bashrah; sedangkan menurut ulama Kufah, ia manshub karena terputus dari ma'rifah — maksud ungkapan mereka: karena tidak

layak menjadi sifat bagi ma'rifah maka ia terputus darinya sehingga kedudukannya manshub; sedangkan ulama Bashrah mengkira-kirakan ia sebagai hal, yakni dalam keadaan berasal dari golongan jin dan manusia.

Pendapat ini sangat lemah karena beberapa alasan:

Pertama: Tidak ada dalil yang menetapkan bahwa jin membisiki sesama jin dan masuk ke dalamnya sebagaimana masuk ke dalam manusia dan mengalir darinya seperti mengalir dari manusia. Dalil apa yang menunjukkan hal ini sehingga sah membawa ayat kepada makna tersebut?

Kedua: Ia juga rusak dari sisi lafaz, sebab Allah berfirman: **"yang membisikkan ke dalam dada manusia"** — lantas bagaimana bisa "manusia" dijelaskan dengan "manusia"? Sebab makna ungkapan menurut pendapatnya: "yang membisikkan ke dalam dada manusia" yang mereka atau dalam keadaan berasal dari golongan jin dan manusia. Apakah boleh dikatakan "ke dalam dada manusia yang berasal dari manusia dan selain mereka"? Ini tidak boleh dan bukan penggunaan yang fasih.

Ketiga: Pendapat ini menjadikan "manusia" dibagi menjadi dua bagian: jin dan manusia; padahal ini tidak benar karena sesuatu tidak mungkin menjadi bagian dari dirinya sendiri.

Keempat: Kata "jin" sama sekali tidak layak disebut "manusia" — baik secara asal, derivasi, maupun penggunaan — dan lafaz keduanya sendiri menolak hal itu. Jin dinamakan "jin" dari kata al-ijtinan yang berarti tersembunyi; mereka tersembunyi dari pandangan manusia sehingga dinamakan jin karenanya, dari ungkapan mereka *jannah al-layl wa ajannah* jika malam

menutupinya, dan *ajanna al-mayyit* jika mengubur si mati dalam tanah. Seorang penyair berkata:

Janganlah kau tangisi orang yang mati setelah orang yang dikubur — Ali, Abbas, dan keluarga Abu Bakr

Yang dimaksud adalah Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam. Termasuk dari akar kata ini juga "janin" karena tersembunyi dalam perut ibunya; Allah berfirman: "**dan ketika kalian masih berupa janin-janin dalam perut ibu-ibu kalian.**" Juga "mijan" (perisai) karena melindungi prajurit dari senjata lawan. Juga "jannah" (surga) karena orang yang memasukinya terlindungi oleh pepohonan. Juga "junnah" (dengan dhammah) karena melindungi manusia dari anak panah dan senjata. Juga "majnun" (gila) karena tersembunyinya akalunya.

Adapun "manusia" (an-nas), antara kata ini dengan "ins" terdapat kesesuaian dalam lafaz dan makna, dan di antara keduanya terdapat derivasi tengah — yaitu bahwa seluruh pembalikan kata itu merujuk pada satu makna. Kata "ins" dan "insan" berasal dari al-iyas yang berarti melihat dan merasakan. Termasuk dari sini firman-Nya: "**ia melihat api dari arah Bukit Tur**" yakni ia melihatnya. Juga firman-Nya: "**jika kalian melihat pada mereka kecerdasan**" yakni kalian merasakannya dan melihatnya. Maka "insan" dinamakan demikian karena ia *yu'nas* yakni terlihat oleh mata.

Adapun kata "nas" ada dua pendapat: **Pertama**, bahwa ia merupakan pembalikan dari "ans" — namun ini jauh, dan asal katanya tidak mengalami pembalikan. **Kedua** — dan inilah yang benar — bahwa ia berasal dari al-naws yang berarti gerakan yang terus-menerus. Maka manusia dinamakan "nas" karena gerakan

lahir dan batinnya, sebagaimana seorang lelaki dinamakan "Harits" dan "Hammam" — inilah nama yang paling tepat sebagaimana Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda dalam hadits shahih — karena setiap orang memiliki kehendak dan keinginan (hammam) yang merupakan permulaan, serta amal (harth) yang merupakan puncaknya. Maka setiap orang adalah harits (pengolah) dan hammam (berkeinginan). Pengolahan dan keinginan adalah dua gerakan lahir dan batin, dan itulah hakikat al-naws. Asal kata "nas" adalah "naws"; huruf waw berharakat dan sebelumnya terdapat harakat, maka ia berubah menjadi alif.

Inilah dua pendapat masyhur tentang asal-usul kata "nas." Adapun pendapat sebagian orang bahwa ia berasal dari an-nisyan (lupa) dan manusia dinamakan "insan" karena sifat lupanya dan "nas" karena sifat lupa mereka — pendapat ini tidak bernilai sama sekali. Mana mungkin "nisyan" yang akar katanya nun-sin-ya bisa dikaitkan dengan "nas" yang akar katanya nun-waw-sin? Demikian pula mana bisa dikaitkan dengan "ins" yang akar katanya alif-nun-sin?

Adapun "insan," ia adalah fi'lan dari "ans," dan alif-nun di akhirnya adalah tambahan, tidak ada kemungkinan selain ini sama sekali, karena dalam kosakata mereka tidak ada kata "ans" sehingga tidak mungkin "insan" adalah if'al darinya. Tidak pula boleh alif-nun di awalnya dianggap sebagai tambahan karena tidak ada pola infa'ala dalam kosakata mereka. Maka jelas bahwa ia adalah fi'lan dari al-uns. Seandainya ia berasal dari nasiya (lupa), tentu bentuknya adalah "nisyan" bukan "insan."

Jika dikatakan: mengapa tidak kita jadikan ia sebagai if'ilal dengan asal "insiyan" seperti "lailah ishhiyan" kemudian ya-nya dibuang untuk meringankan sehingga menjadi "insan"?

Jawabannya: hal itu ditolak oleh tidak adanya pola if'ilal dalam kosakata mereka, pembuangan ya tanpa sebab, dan klaim sesuatu yang tidak ada preseden yang menyamainya — semua ini adalah kekeliruan.

Selain itu, dikatakan bahwa asal kata "nas" adalah "unas," kemudian hamzahnya dibuang sehingga dikatakan "nas." Hal ini dikuatkan dengan ucapan seorang penyair:

Sesungguhnya kematian mengintai manusia yang lalai

Tidak diragukan bahwa "unas" berpola fu'al dan tidak ada kemungkinan selain itu sama sekali. Jika asal kata "nas" adalah "unas," ini merupakan dalil terkuat bahwa ia berasal dari "ans," dan "nas" sama persis dengan "insan" dalam derivasinya. Maka wazn "nas" menurut pendapat ini adalah 'al (fa-nya yang dibuang). Menurut pendapat pertama (dari naws), wazn-nya adalah fa'l. Menurut pendapat lemah (dari nasiya dengan pembalikan), wazn-nya adalah fal' karena lam-nya dipindah ke posisi 'ain sehingga menjadi "nas" dengan wazn fal'.

Intinya: "nas" adalah nama bagi anak Adam, maka jin tidak termasuk dalam maknanya. Oleh karena itu, tidak sah bahwa "dari golongan jin dan manusia" merupakan penjelasan bagi firman-Nya "ke dalam dada manusia." Hal ini jelas tidak samar.

Jika dikatakan: tidak ada masalah dalam hal ini, sebab sebutan "rijal" (laki-laki) pernah digunakan untuk jin sebagaimana dalam firman Allah Yang Mahatinggi: **"dan bahwasanya ada beberapa laki-laki dari kalangan manusia yang berlindung kepada beberapa laki-laki dari kalangan jin"** — jika sebutan "rijal" digunakan untuk mereka, tidak mustahil sebutan "nas" pun digunakan untuk mereka.

Jawabannya: inilah yang menipu orang yang mengatakan bahwa "nas" adalah nama bagi jin dan manusia dalam ayat ini. Jawabannya adalah bahwa sebutan "rijal" diberikan kepada mereka secara terbatas (muqayyad) dalam konteks menyebutkan laki-laki dari kalangan manusia; tidak lazim dari hal ini bahwa sebutan "nas" dan "rijal" digunakan untuk mereka secara mutlak. Apabila kamu berkata "insan dari batu" atau "rijal dari kayu" dan sebagainya, tidak lazim dari itu penggunaan "rijal" dan "insan" secara mutlak untuk batu dan kayu. Demikian pula, tidak lazim dari penggunaan "rijal" untuk jin bahwa "nas" pun digunakan untuk mereka, karena "nas" dan "jinnah" adalah dua kata yang saling berlawanan. Demikian pula "ins" dan "jin" adalah berlawanan; Allah Yang Mahatinggi menjadikan keduanya sebagai pasangan yang berlawanan, seperti firman-Nya: **"wahai segenap jin dan manusia"** — dan ini banyak dalam Al-Qur'an. Demikian pula firman-Nya **"dari golongan jin dan manusia"** mengharuskan bahwa keduanya saling berlawanan, sehingga yang satu tidak masuk ke dalam yang lain. Berbeda dengan "rijal" dan "jin" yang tidak digunakan secara berlawanan — tidak dikatakan "jin dan rijal" sebagaimana dikatakan "jin dan ins." Maka ayat ini justru merupakan hujjah yang paling jelas bagi mereka bahwa jin tidak termasuk dalam lafaz "nas," karena Allah mempertentangkan antara "jinnah" dan "nas," sehingga diketahui bahwa yang satu tidak masuk ke dalam yang lain.

Maka pendapat yang benar adalah pendapat kedua: bahwa firman Allah "dari golongan jin dan manusia" merupakan penjelasan bagi "yang membisikkan" dan bahwa pembisik itu ada dua jenis: manusia dan jin. Jin membisiki dada manusia, dan manusia pun membisiki sesama manusia. Jadi, pembisik ada dua

jenis: manusia dan jin. Sebab bisikan adalah pelemparan yang tersembunyi ke dalam hati, dan ini adalah sesuatu yang dimiliki bersama oleh jin dan manusia, meskipun pelemparan manusia dan bisikannya hanya melalui perantara telinga, sedangkan jin tidak membutuhkan perantara itu karena ia masuk ke dalam diri anak Adam dan mengalir darinya seperti mengalir darah.

Walaupun demikian, jin terkadang menampakkan diri dan membisikkan ke telinga seseorang seperti manusia, sebagaimana disebutkan dalam riwayat al-Bukhari, dari Urwah, dari Aisyah, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, bahwa beliau bersabda: *"Sesungguhnya para malaikat berbincang-bincang di awan – dan awan adalah al-'anan – tentang suatu perkara yang akan terjadi di bumi. Lalu setan-setan mendengar kata tersebut dan menuangkannya ke telinga dukun seperti menuang botol, lalu mereka menambahkan bersamanya seratus kedustaan dari diri mereka sendiri."* Diriwayatkan oleh al-Bukhari dan al-Tirmidzi. Inilah bisikan dan pelemparan dari setan melalui perantara telinga.

Persamaan keduanya dalam bisikan ini adalah seperti persamaan keduanya dalam wahyu setan. Allah berfirman: **"Dan demikianlah Kami jadikan bagi setiap nabi musuh berupa setan-setan dari golongan manusia dan jin, sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan yang indah-indah sebagai tipuan."** Setan membisikkan kebatilannya kepada manusia, dan manusia itu membisikkannya kepada manusia lain yang serupa dengannya. Jadi, setan-setan dari kalangan manusia dan jin bersekutu dalam wahyu setan dan bersekutu dalam bisikan.

Dengan demikian, hilanglah kesulitan-kesulitan dan pemaksaan-pemaksaan yang ditempuh oleh pendukung pendapat pertama. Ayat ini pun menunjukkan bahwa perlindungan dimohon

dari kejahatan dua jenis setan: setan manusia dan setan jin. Menurut pendapat pertama, perlindungan hanya dimohon dari kejahatan setan jin saja. Renungkanlah hal ini, karena ia sungguh menakjubkan.

Inilah yang Allah anugerahkan berupa pembahasan tentang sebagian rahasia dua surah ini. Segala puji dan anugerah hanya bagi-Nya. Semoga Allah memudahkan penafsiran yang sejalan dengan corak ini, karena hal itu tidaklah sulit bagi Allah. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Dan kami menutup pembahasan tentang dua surah ini dengan penyebutan...

Kaidah yang Bermanfaat:

"Cara seorang hamba berlindung dari setan, menangkai kejahatannya, dan berjaga-jaga darinya" — hal ini mencakup sepuluh sebab:

Perlindungan Pertama: Berlindung kepada Allah dari Setan

Yang pertama adalah memohon perlindungan kepada Allah dari setan. Allah berfirman: **"Dan jika setan mengganggumu dengan suatu godaan, maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dia-lah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."** (Fussilat: 36). Di tempat lain disebutkan: **"Sesungguhnya Dia Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."** (Al-A'raf: 200).

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa makna "mendengar" di sini adalah mendengar dalam arti mengabulkan, bukan sekadar mendengar biasa. Renungkanlah rahasia Al-Qur'an yang mulia: bagaimana ia menegaskan sifat Maha Mendengar dan Maha

Mengetahui dengan menyertakan kata "Dia" yang menunjukkan penekanan dan kekhususan nisbat, serta mendefinisikannya dengan alif-lam dalam surah Ha Mim — karena konteksnya menuntut penekanan tersebut — namun tidak demikian halnya dalam surah Al-A'raf karena konteksnya tidak memerlukannya.

Sebab perintah memohon perlindungan dalam surah Ha Mim hadir setelah perintah melakukan sesuatu yang paling berat bagi jiwa, yaitu membalas keburukan orang yang berbuat jahat dengan kebaikan. Ini adalah perkara yang hanya mampu dilakukan oleh orang-orang yang sabar, dan tidak akan diperoleh kecuali oleh orang yang memiliki bagian yang besar — sebagaimana firman Allah. Setan tidak akan membiarkan seorang hamba melakukan ini; ia menampakkan bahwa perbuatan itu adalah kehinaan dan kelemahan, lalu menggerakkan musuhnya untuk mendorong balas dendam dan memperindahinya. Jika ia tidak mampu melakukan itu, ia mengajaknya untuk berpaling dan tidak berbuat buruk maupun baik. Maka tidak akan memilih berbuat baik kepada orang yang berbuat jahat kepadanya kecuali orang yang menyelisihi setan dan lebih mengutamakan Allah serta apa yang ada di sisi-Nya daripada kesenangan segera. Oleh karena itu konteksnya menuntut penekanan dan dorongan, maka Allah berfirman: **"Dan jika setan menggangumu dengan suatu godaan, maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dia-lah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."** (Fussilat: 36).

Adapun dalam surah Al-A'raf, Allah memerintahkan untuk berpaling dari orang-orang bodoh — bukan untuk membalas keburukan mereka dengan kebaikan, melainkan hanya dengan berpaling. Ini lebih mudah bagi jiwa dan tidak berat baginya. Maka hasrat setan dan upayanya untuk menghalangi hal ini tidak sekuat

hasratnya menghalangi pembalasan dengan kebaikan. Karena itu Allah berfirman: **"Dan jika setan mengganggumu dengan suatu godaan, maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."** (Al-A'raf: 200).

Telah disebutkan pula perbedaan antara dua tempat ini dan firman Allah dalam surah Ha Mim Al-Mu'min: **"Maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dia-lah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat."** (Ghafir: 56).

Dalam Shahih Al-Bukhari, dari 'Adi bin Tsabit, dari Sulaiman bin Shard, ia berkata: *"Aku sedang duduk bersama Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam sementara dua orang saling memaki; salah satunya memerah wajahnya dan membengkak urat lehernya. Maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Sungguh aku mengetahui satu kalimat, seandainya ia mengucapkannya niscaya hilanglah apa yang ia rasakan. Seandainya ia mengucapkan: A'udzu billahi minasy-syaithanir-rajim (Aku berlindung kepada Allah dari setan yang terkutuk), niscaya hilanglah apa yang ia rasakan.'"* Diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim.

Perlindungan Kedua: Membaca Dua Surah (Al-Falaq dan An-Nas)

Kedua surah ini memiliki pengaruh yang luar biasa dalam berlindung kepada Allah dari kejahatan setan, menangkalnya, dan membentengi diri darinya. Oleh karena itu Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda bahwa tidak ada yang dijadikan perisai seperti keduanya. Telah disebutkan bahwa beliau membacanya setiap malam menjelang tidur, dan beliau memerintahkan 'Uqbah untuk

membacanya setiap selesai shalat. Telah disebutkan pula sabdanya bahwa barang siapa membaca keduanya bersama surah Al-Ikhlâs tiga kali di sore hari dan tiga kali di pagi hari, maka keduanya akan mencukupinya dari segala sesuatu.

Perlindungan Ketiga: Membaca Ayat Kursi

Dalam hadits sahih, dari Muhammad bin Sirin, dari Abu Hurairah, ia berkata: *"Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam menugaskan aku menjaga zakat Ramadan. Lalu datanglah seseorang yang mulai mengambil makanan. Aku pun menangkapnya dan berkata: 'Sungguh aku akan membawamu kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam.'" — lalu ia menyebutkan hadits tersebut — "Orang itu berkata: 'Jika engkau hendak berbaring di tempat tidurmu, bacalah Ayat Kursi, maka engkau senantiasa dalam perlindungan Allah dan tidak ada setan yang mendekatimu hingga pagi.' Lalu Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Ia berkata benar kepadamu, padahal ia adalah pembohong. Itulah setan.'" Dirwayatkan oleh Al-Bukhari.*

Akan kami sebutkan — insya Allah — rahasia mengapa ayat yang agung ini memiliki pengaruh yang begitu besar dalam melindungi dari setan dan menjaga pembacanya, dalam pembahasan tersendiri tentangnya beserta rahasia-rahasia dan kandungan-kandungannya, dengan pertolongan dan taufik Allah.

Perlindungan Keempat: Membaca Surah Al-Baqarah

Dalam hadits sahih, dari Sahl, dari Abdullah, dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda:

"Janganlah kalian jadikan rumah-rumah kalian seperti kuburan. Sesungguhnya rumah yang dibacakan di dalamnya surah Al-Baqarah tidak akan dimasuki setan." Diriwayatkan oleh Muslim dan At-Tirmidzi.

Perlindungan Kelima: Membaca Penutup Surah Al-Baqarah

Telah tetap dalam hadits sahih, dari Abu Musa Al-Anshari radhiyallahu 'anhu, ia berkata, Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Barang siapa membaca dua ayat terakhir surah Al-Baqarah pada malam hari, maka keduanya akan mencukupinya."* Diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim.

Dalam At-Tirmidzi, dari An-Nu'man bin Basyir radhiyallahu 'anhu, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: *"Sesungguhnya Allah menulis sebuah kitab dua ribu tahun sebelum menciptakan makhluk. Diturunkan darinya dua ayat yang menutup surah Al-Baqarah. Tidaklah keduanya dibaca di suatu rumah selama tiga malam, melainkan setan tidak akan mendekatinya."* Hadits ini sahih.

Perlindungan Keenam: Awal Surah Ha Mim Al-Mu'min hingga firman Allah "kepada-Nya-lah tempat kembali" (Ghafir: 3), beserta Ayat Kursi

Dalam At-Tirmidzi, dari hadits Abdurrahman bin Abi Bakr, dari Ibnu Abi Mulaikah, dari Zurarah bin Mush'ab, dari Abu Salamah, dari Abu Hurairah, ia berkata, Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Barang siapa membaca Ha Mim Al-Mu'min hingga 'ilaihil-mashir' dan Ayat Kursi di pagi hari, maka keduanya akan*

menjaganya hingga sore. Barang siapa membacanya di sore hari, keduanya akan menjaganya hingga pagi." Hadits ini dhaif. Abdurrahman Al-Malaiki memang dipersoalkan dari segi hafalannya, namun hadits ini memiliki syawahid (penguat) dalam hal membaca Ayat Kursi, dan dapat diterima meskipun asing.

Perlindungan Ketujuh: "La ilaha illallah wahdahu la syarika lah, la hul-mulku wa la hul-hamdu wa huwa 'ala kulli syai'in qadir" (Tiada tuhan selain Allah semata, tiada sekutu bagi-Nya. Milik-Nya segala kerajaan dan bagi-Nya segala puji, dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu)

Dalam dua kitab sahih, dari hadits Sumai maula Abu Bakr, dari Abu Shalih, dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Barang siapa mengucapkan 'La ilaha illallah wahdahu la syarika lah, la hul-mulku wa la hul-hamdu wa huwa 'ala kulli syai'in qadir' dalam sehari seratus kali, maka baginya pahala setara memerdekakan sepuluh budak, dicatat seratus kebaikan, dihapus seratus keburukan, dan ia mendapat perlindungan dari setan pada hari itu hingga sore. Tidak ada seorang pun yang datang dengan yang lebih utama darinya kecuali orang yang mengamalkan lebih banyak dari itu."* Diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim.

Ini adalah perlindungan yang sangat bermanfaat dan agung keutamaannya, mudah dan ringan bagi siapa yang Allah mudahkan baginya.

Perlindungan Kedelapan: Memperbanyak Dzikir kepada Allah

Ini termasuk perlindungan yang paling bermanfaat dari setan. Dalam At-Tirmidzi, dari hadits Al-Harits Al-Asy'ari radhiyallahu 'anhu, bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Sesungguhnya Allah memerintahkan Yahya bin Zakariyya 'alaihissalam dengan lima kalimat untuk diamalkan dan diperintahkan kepada Bani Israel. Namun Yahya hampir terlambat menyampaikannya, maka Isa 'alaihissalam berkata: 'Sesungguhnya Allah memerintahkanmu dengan lima kalimat untuk kamu amalkan dan kamu perintahkan kepada Bani Israel. Maka sampaikanlah, atau biar aku yang menyampaikannya.' Yahya berkata: 'Aku khawatir jika engkau mendahuluiku aku akan ditenggelamkan atau diadzab.' Maka Yahya mengumpulkan manusia di Baitul Maqdis hingga penuh sesak dan mereka duduk di beranda-beranda. Ia berkata: 'Sesungguhnya Allah memerintahkanku dengan lima kalimat untuk aku amalkan dan aku perintahkan kepada kalian: Pertama, sembahlah Allah dan janganlah menyekutukan-Nya dengan apapun. Perumpamaan orang yang menyekutukan Allah adalah seperti seorang lelaki yang membeli budak dengan uang murninya berupa emas atau perak, lalu berkata: Ini rumahku dan ini pekerjaanku, maka bekerjalah dan serahkan hasilnya kepadaku. Namun budak itu bekerja dan menyerahkan hasilnya kepada selain tuannya. Siapakah di antara kalian yang rela budaknya berbuat demikian? Allah memerintahkan kalian untuk shalat; jika kalian shalat janganlah menoleh, karena Allah menghadapkan wajah-Nya kepada wajah hamba-Nya selama ia shalat selama tidak menoleh. Allah memerintahkan kalian untuk berpuasa; perumpamaannya seperti seorang lelaki dalam suatu rombongan yang membawa kantong*

berisi minyak wangi, semua orang terkagum-kagum atau menyukainya, padahal bau mulut orang yang berpuasa lebih harum di sisi Allah daripada bau minyak misk. Allah memerintahkan kalian untuk bersedekah; perumpamaannya seperti seorang lelaki yang ditawan musuh lalu mereka mengikat tangannya ke lehernya dan memajukannya untuk dipenggal kepalanya. Ia berkata: Aku akan menebus diriku dengan sedikit maupun banyak, lalu ia pun menebus dirinya dari mereka. Allah memerintahkan kalian untuk berdzikir kepada Allah; perumpamaannya seperti seorang lelaki yang dikejar musuh dengan cepat hingga ia sampai ke sebuah benteng yang kokoh dan ia berlindung di dalamnya. Demikian pula seorang hamba; ia tidak dapat melindungi dirinya dari setan kecuali dengan berdzikir kepada Allah.' Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Dan aku memerintahkan kalian dengan lima perkara yang Allah perintahkan kepadaku: mendengar dan taat, jihad, hijrah, dan berjamaah. Barang siapa berpisah dari jamaah meskipun sejengkal, maka sungguh ia telah melepas tali Islam dari lehernya kecuali jika ia kembali. Barang siapa mengklaim seruan jahiliah, maka ia termasuk arang neraka Jahanam.' Seorang lelaki bertanya: 'Wahai Rasulullah, meskipun ia shalat dan puasa?' Beliau menjawab: 'Meskipun ia shalat dan puasa.'" Hadits ini sahih. Maka serulah dengan seruan Allah yang menamai kalian orang-orang Muslim, orang-orang Mukmin, hamba-hamba Allah.

At-Tirmidzi berkata: Ini adalah hadits hasan gharib sahih. Al-Bukhari berkata: Al-Harits Al-Asy'ari adalah seorang sahabat dan ia memiliki hadits selain ini.

Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam telah mengabarkan dalam hadits ini bahwa seorang hamba tidak dapat melindungi dirinya dari setan kecuali dengan berdzikir kepada Allah. Inilah pula yang

ditunjukkan oleh surah Al-Nas, di mana setan disifati sebagai Al-Khannas – yaitu yang jika seorang hamba berdzikir kepada Allah ia pun mengerut, mengumpul, dan mundur; namun jika hamba lalai dari dzikir kepada Allah ia menggenggam hati dan menyusupkan was-was yang merupakan awal mula segala keburukan. Maka tidak ada yang lebih dapat melindungi diri seorang hamba dari setan selain berdzikir kepada Allah.

Perlindungan Kesembilan: Wudhu dan Shalat

Ini termasuk yang paling kuat dalam membentengi diri dari setan, terutama ketika dorongan amarah dan syahwat menggelora, karena keduanya bagaikan api yang mendidih dalam hati anak Adam. Sebagaimana dalam At-Tirmidzi, dari hadits Abu Sa'id Al-Khudri, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, bahwa beliau bersabda: *"Ketahuilah, sesungguhnya amarah adalah bara api dalam hati anak Adam. Tidakkah kalian melihat merahnya kedua matanya dan membengkaknya urat lehernya? Maka barang siapa merasakan sesuatu dari itu, hendaklah ia menempelkan diri ke bumi."* Hadits ini sahih.

Dalam atsar lain disebutkan: *"Sesungguhnya setan diciptakan dari api, dan api hanya dipadamkan dengan air."* Hadits ini dhaif.

Maka tidak ada yang lebih dapat memadamkan bara amarah dan syahwat selain wudhu dan shalat. Amarah dan syahwat itu adalah api, sedangkan wudhu memadamkannya. Shalat, bila dilakukan dengan khushyuk dan menghadap kepada Allah, akan menghilangkan seluruh bekas itu. Ini adalah perkara yang

pengalamannya sudah cukup membuktikannya tanpa perlu dalil tambahan.

Perlindungan Kesepuluh: Menahan Kelebihan dalam Memandang, Berbicara, Makan, dan Bergaul dengan Manusia

Sesungguhnya setan hanya menguasai anak Adam dan mencapai tujuannya melalui empat pintu ini.

Kelebihan memandang mengajak kepada ketertarikan dan masuknya gambar yang dipandang ke dalam hati, sibuk dengannya, serta memikirkan cara mendapatkannya. Maka pangkal bencana berasal dari kelebihan memandang. Sebagaimana dalam Al-Musnad, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, bahwa beliau bersabda: *"Pandangan adalah anak panah beracun dari panah-panah Iblis. Barang siapa menundukkan pandangannya karena Allah, maka Allah akan mewariskan kepadanya kelezatan yang ia rasakan dalam hatinya hingga hari ia berjumpa dengan-Nya."* Hadits ini sangat dhaif.

Semua bencana besar berakar dari kelebihan memandang. Betapa banyak pandangan yang meninggalkan penyesalan yang tak berkesudahan — sebagaimana penyair berkata:

Semua bencana bermula dari pandangan, dan sebagian besar api berasal dari percikan kecil. Berapa banyak pandangan yang melukai hati pemiliknya, melukai seperti anak panah tanpa busur dan tali.

Penyair lain berkata:

Dan setiap kali kau lepaskan pandanganmu sebagai penjelajah, bagi hatimu suatu hari — maka pemandangan-

pemandangan itu akan melelahkanmu. Kau melihat apa yang tidak seluruhnya mampu kau raih, dan tidak pula atas sebagiannya kau mampu bersabar.

Al-Mutanabbi berkata:

Akulah yang menjemput kematian melalui pandangannya, maka siapakah yang menuntut dan siapakah yang terbunuh, dialah sang pembunuh.

Dan aku memiliki beberapa bait:

Wahai yang melepas anak panah pandangan dengan sungguh-sungguh, dirimu sendirilah yang terbunuh oleh apa yang kau lepaskan, maka janganlah memanah.

Dan yang mengutus pandangan mencari kesembuhan baginya, waspadalah, karena ia akan kembali membawa kebinasaan.

Kau berharap sembuh dengan mata yang di dalamnya penyakit, pernahkah kau dengar kesembuhan datang dari penyakit?

Dan yang menghabiskan dirinya mengejar yang paling buruk di antara mereka, sifatnya adalah kotoran dari keindahan yang dirampas.

Dan yang menghibahkan umurnya dalam hal semacam itu dengan bodoh, seandainya kau tahu nilai umur, niscaya tidak akan kau hibahkan.

Dan yang menjual kehidupan yang baik yang tak ternilai, dengan bayangan kehidupan yang direnggut oleh kesengsaraan.

Engkau telah memilih — demi Allah — kerugian yang nyata, seandainya kau tarik kembali akad ini, kau tidak akan rugi dan tidak akan gagal.

Dan yang mendatangi kejernihan kehidupan yang seluruhnya keruh, di hadapanmu sumber air yang jernih, bukan bohong.

Dan penebang kayu di malam gulita yang tegak berdiri, bagi setiap bencana yang mendekat dari kehancuran.

Masa muda telah berlalu namun kegila-gilaan belum juga pergi, dan waktu terbuang antara kelalaian dan permainan.

Matahari umurmu telah hampir terbenam, sementara cahaya di ufuk timur belum juga lenyap.

Beruntunglah yang mendapat kebersamaan, telah meraih. Dan telah tersibak dari cakrawalanya kegelapan malam dan mendung.

Betapa banyak yang tertinggal sementara dunia telah berangkat, dan utusan-utusan Tuhanmu telah menemuimu dalam permintaan.

Tiada lagi di kampung halaman, setelah kafilah kekasih pergi, bagi yang rindu: tempat tinggal maupun tujuan.

Maka hamparkanlah pipi di tanah itu dan ucapkanlah, apa yang diucapkan sang pecinta rindu sepanjang zaman:

Tiada perkampungan Mayyah yang dikelilingi Ghaylan yang lebih dicintainya daripada perkampunganmu yang runtuh.

Dan tiada pipi-pipi meskipun memar karena tamparan, yang lebih indah di mataku daripada pipimu yang berdebu.

Tempat-tempat yang dulu ia cintai dan ia akrabi, di hari-hari ketika kebersamaan masih dalam jangkauan.

Maka setiap kali tempat-tempat itu tersingkap baginya, ia jatuh cinta padanya seperti jatuhnya air mengalir.

Rindu menghidupkannya dengan kenangan janji-janji di sana, seandainya hati diajak untuk melupakan, ia tidak akan menyambut.

Ini semua, dan betapa banyak tempat di bumi yang ia akrabi, yang tiada ia inginkan selainnya sepanjang masa.

Di tenda-tenda ada saudara rindu yang akan menenangkanmu, bila kau ceritakan kepadanya sebagian kisah cinta, maka pergilah merantau.

Dan berjalanlah di kedalaman malam dengan penuh petunjuk, dengan semerbak wangi, bukan dengan api dan kayu bakar.

Dan kembalilah dari setiap saudara yang pengecut dan lemah, dan lawanlah nafsu, jangan sampai ia menjerumuskanmu dalam peperangan.

Dan ambillah untuk dirimu cahaya yang menerangimu, pada hari manusia dibagi-bagikan cahaya menurut derajat.

Karena jembatan itu penuh kegelapan, tidak dapat dilalui, kecuali dengan cahaya yang menyelamatkan hamba di saat susah.

Yang dimaksud adalah bahwa kelebihan memandang adalah asal bala. Adapun **kelebihan berbicara**, ia membuka bagi seorang hamba pintu-pintu keburukan yang semuanya merupakan jalan masuk bagi setan. Maka menahan kelebihan berbicara akan menutup seluruh pintu-pintu itu baginya. Betapa banyak perang

yang dipicu oleh satu kata. Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam pernah bersabda kepada Mu'adz: *"Apakah yang menjerumuskan manusia ke dalam neraka dengan wajah mereka kecuali hasil tuaian lisan-lisan mereka?"* Hadits ini sahih lighairihi.

Dalam At-Tirmidzi: *"Seorang lelaki dari kalangan Anshar wafat, lalu sebagian sahabat berkata: 'Berbahagialah ia.' Maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Apa yang kamu tahu? Boleh jadi ia pernah berbicara tentang apa yang tidak perlu baginya atau bakhil dalam apa yang tidak mengurangnya.'"* Hadits ini dhaif.

Kebanyakan maksiat lahir dari kelebihan berbicara dan memandang — keduanya adalah pintu masuk setan yang paling luas. Dua anggota tubuh ini tidak pernah penuh dan tidak pernah jemu, berbeda dengan syahwat perut yang jika sudah kenyang tidak ada lagi keinginan untuk makan. Adapun mata dan lisan, jika dibiarkan tidak akan berhenti memandang dan berbicara. Maka kerusakan keduanya sangat luas, banyak cabangnya, dan besar bencananya. Para ulama salaf memperingatkan dari kelebihan memandang sebagaimana mereka memperingatkan dari kelebihan berbicara. Mereka berkata: "Tidak ada sesuatu yang lebih butuh dipenjara lama daripada lisan."

Adapun **kelebihan makan**, ia mengundang berbagai macam keburukan, karena ia menggerakkan anggota tubuh kepada maksiat dan memberatkannya dari ibadah. Cukuplah dua hal ini sebagai keburukan — betapa banyak kemaksiatan yang dibawa oleh kenyang dan kelebihan makan, dan betapa banyak ibadah yang terhalang karenanya. Barang siapa terjaga dari keburukan perutnya, ia telah terjaga dari keburukan yang besar. Setan paling berkuasa atas manusia ketika ia memenuhi perutnya dengan makanan. Oleh karena itu dalam sebagian atsar disebutkan:

"Persempitlah jalan-jalan setan dengan puasa." Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Tidaklah anak Adam memenuhi suatu wadah yang lebih buruk daripada perutnya."* Seandainya tidak ada bahaya kenyang selain bahwa ia mengajak kepada lalai dari berdzikir kepada Allah walau sesaat, niscaya setan sudah berdiam di atasnya, menjanjikannya, mengangan-angankannya, dan membawanya mengembara ke setiap lembah. Karena jiwa jika kenyang ia bergejolak, berkeliaran, dan mengelilingi pintu-pintu syahwat. Jika lapar ia tenang, khusyuk, dan merendah.

Bergaul berlebihan dengan manusia adalah penyakit kronis yang mendatangkan segala keburukan. Betapa banyak nikmat yang dirampas oleh pergaulan dan persahabatan berlebihan, betapa banyak permusuhan yang ditanamnya, dan betapa banyak kedengkian yang ditanamnya dalam hati — yang gunung-gunung kokoh bisa bergeser namun ia tetap di dalam hati tak mau pergi. Maka kelebihan bergaul mengandung kerugian dunia dan akhirat.

Seyogianya seorang hamba mengambil pergaulan sesuai kadar kebutuhan dan membagi manusia dalam hal ini menjadi empat golongan. Jika salah satu golongan dicampuradukkan dengan golongan lain tanpa pembedaan, maka keburukan akan masuk kepadanya:

Golongan pertama: Orang yang bergaul dengannya seperti makanan — tidak dapat ditinggalkan siang dan malam. Jika sudah mengambil kebutuhannya darinya ia meninggalkan pergaulan, lalu jika butuh lagi ia bergaul kembali, demikian seterusnya. Golongan ini lebih langka dari belerang merah. Mereka adalah para ulama yang mengenal Allah, perintah-Nya, tipu daya musuh-Nya, penyakit-penyakit hati, dan obat-obatnya; para pemberi nasihat yang tulus

kepada Allah, kitab-Nya, Rasul-Nya, dan makhluk-Nya. Bergaul dengan golongan ini adalah keuntungan sepenuhnya.

Bagian Kedua: Bergaul seperti obat, dibutuhkan saat sakit

Selama engkau sehat, engkau tidak membutuhkan pergaulan dengan mereka. Mereka adalah orang-orang yang pergaulannya tidak bisa dihindari demi kemaslahatan kehidupan dan pemenuhan berbagai kebutuhan berupa transaksi, kemitraan, konsultasi, pengobatan penyakit, dan sebagainya. Apabila kebutuhanmu dari pergaulan jenis ini telah terpenuhi, maka sisa pergaulan itu termasuk dalam:

Bagian Ketiga: Bergaul seperti penyakit, dengan berbagai tingkatan, jenis, kekuatan, dan kelemahannya

Di antara mereka ada yang pergaulannya seperti penyakit menahun yang tak tersembuhkan, yaitu orang yang bergaul dengannya tidak memberimu keuntungan dalam urusan agama maupun dunia, bahkan sebaliknya engkau pasti merugi dalam agama, dunia, atau keduanya sekaligus. Jika pergaulan seperti ini terus berlanjut dan mengakar, ia bagaikan penyakit maut yang menakutkan.

Di antara mereka ada yang pergaulannya seperti sakit gigi: terasa berdenyut menyiksa, namun begitu ia pergi, rasa sakit pun reda.

Di antara mereka ada yang pergaulannya bagaikan demam jiwa, yaitu orang yang membosankan, menjengkelkan, dan lemah akal: ia tidak pandai berbicara sehingga bermanfaat bagimu, tidak pandai diam sehingga dapat mengambil manfaat darimu, dan tidak mengenal dirinya sendiri sehingga tidak mampu

menempatkan diri pada porsinya yang semestinya. Jika ia berbicara, perkataannya bagaikan pukulan tongkat yang menghantam hati para pendengar, sementara ia sendiri kagum dan bangga dengan ucapannya. Ia merasa setiap kali berbicara seolah dari mulutnya keluar sesuatu yang berharga, dan ia menyangka bahwa kata-katanya adalah kesturi yang mengharumkan majelis. Namun jika ia diam, beratnya melebihi setengah batu kilangan besar yang tak sanggup diangkat maupun diseret di tanah.

Diriwayatkan dari Imam Syafi'i, semoga Allah merahmatinya, bahwa beliau berkata: *"Tidaklah seseorang yang membosankan duduk di sisiku, melainkan aku merasakan sisi tempat ia duduk itu lebih berat dari sisi yang lain."*

Suatu hari aku melihat di sisi guru kami, semoga Allah menyucikan ruhnya, seorang laki-laki dari jenis ini, dan sang guru menanggungnya sementara tenaganya hampir tak kuat lagi menanggung beban itu. Lalu beliau menoleh kepadaku dan berkata: *"Duduk bersama orang yang membosankan itu bagaikan demam empat hari sekali."* Kemudian beliau berkata: *"Namun jiwa-jiwa kita sudah terbiasa dengan demam itu, sehingga ia menjadi kebiasaan."* Atau kira-kira seperti itulah yang beliau ucapkan.

Singkatnya, bergaul dengan setiap orang yang berbeda watak adalah demam bagi jiwa, ada yang sementara dan ada yang menetap. Termasuk kesengsaraan dunia bagi seorang hamba adalah apabila ia ditimpa ujian berupa salah satu orang dari jenis ini dan tidak dapat menghindari dari pergaulan dengannya. Hendaklah ia tetap bergaul dengannya dengan cara yang baik hingga Allah memberikan jalan keluar dan kemudahan.

Bagian Keempat: Bergaul yang mendatangkan kebinasaan sepenuhnya, seperti memakan racun

Jika ada penawarnya, mungkin selamat; jika tidak, semoga Allah memberikan kesabaran atas musibah ini. Betapa banyak jenis orang seperti ini di tengah masyarakat, semoga Allah tidak memperbanyak mereka. Mereka adalah ahli bid'ah dan kesesatan yang menghalangi dari sunnah Rasulullah sallallahu alaihi wasallam dan menyeru kepada yang bertentangan dengannya. **Mereka yang menghalangi dari jalan Allah dan menginginkannya bengkok** (Al-A'raf: 45). Mereka menjadikan bid'ah sebagai sunnah dan sunnah sebagai bid'ah, menjadikan yang ma'ruf sebagai kemungkaran dan yang mungkar sebagai ma'ruf.

Jika engkau memurnikan tauhid di hadapan mereka, mereka berkata: "Engkau telah meremehkan kedudukan para wali dan orang-orang saleh."

Jika engkau memurnikan ittiba' kepada Rasulullah sallallahu alaihi wasallam, mereka berkata: "Engkau telah mengabaikan para imam yang diikuti."

Jika engkau mensifati Allah dengan apa yang Dia sifatkan untuk diri-Nya sendiri dan dengan apa yang Rasul-Nya sifatkan, tanpa berlebihan maupun mengurangi, mereka berkata: "Engkau termasuk golongan yang menyerupakan Allah dengan makhluk."

Jika engkau memerintahkan apa yang Allah dan Rasul-Nya perintahkan berupa kebaikan, dan melarang apa yang Allah dan Rasul-Nya larang berupa kemungkaran, mereka berkata: "Engkau termasuk orang yang suka membuat fitnah."

Jika engkau mengikuti sunnah dan meninggalkan apa yang bertentangan dengannya, mereka berkata: "Engkau termasuk ahli bid'ah yang menyesatkan."

Jika engkau memutuskan diri untuk beribadah kepada Allah Ta'ala dan membiarkan mereka bersama bangkai dunia, mereka berkata: "Engkau termasuk orang yang putus asa."

Namun jika engkau meninggalkan pendirianmu dan mengikuti hawa nafsu mereka, maka di sisi Allah Ta'ala engkau termasuk orang-orang yang merugi, dan di sisi mereka pun engkau termasuk orang munafik.

Maka kecerdasan yang sejati dan kebijaksanaan yang sesungguhnya adalah mencari ridha Allah Ta'ala dan Rasul-Nya dengan cara membuat mereka marah, tidak menyibukkan diri dengan menyalahkan mereka maupun meminta maaf kepada mereka, dan tidak peduli dengan celaan maupun kemarahan mereka. Sebab hakikat kesempurnaanmu, sebagaimana dikatakan oleh seseorang:

Jika celaan tentangku datang dari orang yang rendah Maka itu justru menjadi kesaksian bahwa aku adalah orang utama

Dan berkata pula yang lain:

Rasa cintaku pada diriku semakin bertambah, tatkala Aku dibenci oleh setiap orang yang tak bernilai

Maka barangsiapa yang menjadi penjaga pintu dan pengawal hatinya dari empat pintu masuk ini – yang merupakan pangkal segala bencana di dunia, yaitu: berlebihan dalam memandang, berlebihan dalam berbicara, berlebihan dalam makan, dan berlebihan dalam bergaul – dan mengamalkan

kesembilan sebab yang telah kami sebutkan yang dapat melindunginya dari setan, maka sungguh ia telah mengambil bagiannya dari taufik, menutup pintu-pintu neraka bagi dirinya, membuka pintu-pintu rahmat, serta menyelimuti lahir dan batinnya dengan kebaikan. Dan hampir dapat dipastikan ia akan memuji — di saat kematian tiba — akibat baik dari obat ini.

Saat ajal tiba, orang-orang yang bertakwa akan dipuji Dan saat fajar menyingsing, para musafir malam akan dipuji

Allah-lah Yang Maha Memberi taufik, tidak ada Rabb selain-Nya dan tidak ada Ilah yang berhak disembah kecuali Dia.

